2ª edición

Filosofía y estética

J. G. Fichte

10

col·lecció estètica & crítica

Filosofía y estética

La polémica con F. Schiller

UNIVERSIDADE FEDERAL
Biblioteca Comunitária
S. CARLOS

10222217

Introducción, traducción y notas de
Manuel Ramos y Faustino Oncina

J. G. Fichte

ÍNDICE

FILOSOFÍA Y ESTÉTICA.
LA POLÉMICA CON F. SCHILLER

I. INTRODUCCIÓN. *Manuel Ramos y Faustino Oncina* 13
1. Anécdota y nudo gordiano en la disputa de *Las Horas* entre Fichte y Schiller.- 2. El arte de escribir filosofía: los estilos científico, popular y bello.- 3. La hermenéutica fichteana: el espíritu y la letra del criticismo.- 4. La *Doctrina de la ciencia* como parusía del espíritu del kantismo.- 5. Una estética según los principios de la *Doctrina de la ciencia*: ¿una terra incognita?- 6. Bibliografía.

II. SOBRE EL ESPÍRITU Y LA LETRA EN LA FILOSOFÍA. EN UNA SERIE DE CARTAS. *J. G. Fichte* 103

III. SOBRE LA DIFERENCIA ENTRE EL ESPÍRITU Y LA LETRA EN LA FILOSOFÍA. *J. G. Fichte* 135

IV. SOBRE EL ESTÍMULO Y EL INCREMENTO DEL PURO INTERÉS POR LA VERDAD. *J. G. Fichte* 169

V. CORRESPONDENCIA ENTRE FICHTE Y SCHILLER 181

VI. QUIERO INVESTIGAR EN QUÉ SE DIFERENCIA EN GENERAL EL ESPÍRITU DE LA LETRA EN LA FILOSOFÍA. *J. G. Fichte* .. 207

VII. SOBRE LOS DEBERES DEL ARTISTA ESTÉTICO. *J. G. Fichte* . 221

Filosofía y estética. La polémica con F. Schiller

I.

Introducción[1]

Las incursiones de Fichte, a diferencia de sus compañeros de generación (Kant, Schelling, Hegel, Schlegel, Schiller...), en el territorio de la estética son, comparativamente, exiguas. Pero si bien no se prodigó en esta disciplina, la extensión y relevancia de esas incursiones están en razón inversa, como testimonian los materiales que traducimos, que, ade-

1. Este trabajo forma parte del proyecto de investigación PB 94-0131-C 03-03 de la DGICYT. Asimismo deseamos expresar nuestro agradecimiento al Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), a la Conselleria de Cultura, Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana y a la Subdirección General de Cooperación Internacional del Ministerio de Educación y Cultura por las ayudas que nos concedieron para su culminación. La *Kant-Forschungsstelle* y en especial Bernd Dörflinger, nuestros solícitos anfitriones en la Universidad de Maguncia, han coadyuvado a facilitarnos la tarea.
Emplearemos las siguientes abreviaturas: AK, GA y NA para las ediciones canónicas de las obras de Kant (*Kants gesammelte Schriften*, Berlín, 1902 ss.), Fichte (*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart, 1962 ss.) y Schiller (*Schillers Werke. Nationalausgabe*, Weimar, 1943 ss.); KrV, KpV y KU para la primera, segunda y tercera *Críticas*, respectivamente; FDC para el *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia*; WL para *Wissenschaftslehre o Doctrina de la ciencia*; WLnm para *Doctrina de la ciencia nova methodo*; PI para *Primera Introducción a la WL*; SI para *Segunda Introducción a la WL*; FG para *Fichte im Gespräch* (Stuttgart, 1978 ss.); EE para las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (Anthropos, Barcelona, 1990).

más de ofrecer desde un original ángulo un esclarecimiento de la filosofía en que se enmarca, la *Doctrina de la ciencia*, fueron decisivos para entender los derroteros que seguirá la estética en el idealismo y el romanticismo.[2]

1. *Anécdota y nudo gordiano en la disputa de* Las Horas *entre Fichte y Schiller*

A menudo se ha tendido a escamotearle a esta disputa rango filosófico, reduciéndola a un rifirrafe entre dos colosos que no quieren ver erosionado su prestigio. Este reduccionismo banal eleva a tema lo que es simple anécdota y se apoya en estrechar los vínculos de Schiller con las Musas y de Fichte con Minerva, a fin de desvanecer la opinión de que estamos ante una confrontación filosófica y apuntalar la idea de que se trata de estridencias meramente caracterológicas o, a lo sumo, de una querella, en el fondo desvaída, que enfrenta los celos profesionales de dos poderosas personalidades o géneros literarios inconmensurables: el *ars poetica* y la filosofía. A despecho del narcisismo proverbial del estamento intelectual,[3] la polémica que aquí se dirime no estriba en una

2. El gran vindicador de la estética de Fichte ha sido L. Pareyson, para quien de la obra del idealista «si possono trarre i lineamenti d'una dottrina estetica compiuta e coerente, chiaramente definita nei suoi punti centrali e parzialmente svolta nei suoi sviluppi particolari» (*L'estetica di Fichte*, a cura di Carla Amadio, Milán, 1997, p. 38 –se trata de una reedición de la parte consagrada a Fichte del libro *L'estetica dell'idealismo tedesco*, Turín, 1950).
3. El propio Fichte reconoce que la pedantería –resultado de la incompletud y unilateralidad de la educación que se imparte– es un mal que aqueja por igual a todas las profesiones en una sociedad sustentada a la vez que agrietada por la especialización, pero se manifiesta de modo más visible e intolerante en este estamento: «El joven destinado a sabio (*Gelehrter*) emplea todo su tiempo en el aprendizaje de las lenguas y las ciencias, primordialmente de las necesarias para ganarse el pan en el futuro, excluyendo incluso con rigor aquellas que requiere la formación general del sabio. Todas las restantes formas de vida y ocupaciones le son extrañas, como son extrañas entre sí unas a otras. [...]. Así el sabio pedante estima sólo la ciencia y desdeña todo otro valor». (J. G. Fichte, *Filosofía de la masonería. Cartas a Constant*, Istmo, Madrid, 1997, pp. 60-61). Esta pacata parcialidad del pseudosabio también es execrada, como veremos, por Schiller.

nimia diferencia de prurito, pues ello comportaría equiparar ambos contendientes a la caricatura schilleriana del ganapán o sabio a sueldo (*Brotgelehrte*), que representa un punto de vista equivocado para «determinar el valor de una ciencia».[4]

La disputa de *Las Horas* se desata en 1795. Esta revista de efímera vida fue fundada por Schiller durante el primer año de Fichte en Jena y pretendía tener un carácter interdisciplinar y alejarse de las discusiones técnicas y de la elegancia superferolítica. Fichte, que, junto a Wilhelm von Humboldt y Karl Ludwig Woltmann, pertenecía al consejo de redacción de la revista (más tarde se unirían Goethe y Herder), ya había entregado un artículo para el primer número de enero de 1795, *Sobre el*

4. A este modelo pretencioso, arribista y acomodaticio de intelectual le opone Schiller el modelo de la «mente filosófica» (*philosophischen Kopf*), con el que comulga: «Con el segundo modelo es con lo que yo tengo que ver». Al primero «sólo importan las condiciones que le posibilitan acceder a un cargo o cumplir las que participan de las ventajas de él;... sólo pone sus fuerzas en movimiento para mejorar su estado sensible o para contentarse con tan estrechas miras. [...]. No busca su pago en su riqueza intelectual, espera su pago del reconocimiento ajeno, de los cargos honoríficos, del sustento. [...]. Si la verdad no se transforma en oro, alabanzas periodísticas y favor principesco, ha buscado la verdad en vano. [...]. ¡De qué manera tan diferente se comporta la mente filosófica! De la misma forma tan cuidadosa en que el sabio a sueldo separa su ciencia de todas las restantes, se esfuerza aquél en ampliar su campo de trabajo, y volver a crear su unión con el resto... Donde el sabio a sueldo separa, une el espíritu filosófico. Pronto se ha convencido de que en el terreno del entendimiento, como en el mundo de los sentidos, todo está interrelacionado, y su instinto ávido de armonía no puede contentarse con fragmentos. [...]. No hay juez más justo del mérito ajeno que la mente filosófica. Lúcido e inventivo a la hora de aprovechar cualquier actividad, también es suficientemente justo al honrar al autor de cualquier otra. [...]. Sabe transformar en su propiedad todo lo que a su alrededor sucede o se escribe; entre cabezas pensantes existe una estrecha comunidad de todos los bienes del espíritu; todo lo que uno adquiere en el reino de la verdad, lo ha adquirido para todos. El sabio a sueldo yergue barreras a su alrededor contra sus vecinos, de los que envidia la luz y el sol, y vigila celosamente la ruinosa barrera que le defiende a duras penas de la razón victoriosa» (*¿Qué significa y con qué fin se estudia la historia universal?* (1789), en *Schiller. Escritos de Filosofía de la Historia*, Universidad de Murcia, 1991, pp. 2-6). Los dos profesores de Jena podrían suscribir esta declaración de principios, tal como atestigua un texto de Fichte perteneciente a la *PI* de 1797: «Escribo sólo para aquéllos en quienes se da todavía un sentido interno para la certeza o la incertidumbre, para la claridad o la

estímulo y el incremento del puro interés por la verdad.[5] En este artículo Schiller se había atrevido a introducir algunas correcciones. Su autor, sin embargo, reclamó la reproducción de la versión original (GA III/2, 227; I/3, 77 s.). La colaboración fichteana delataba el encorsetamiento ético de la estética:

> el impulso estético debería ciertamente subordinarse, en el hombre, al impulso hacia la verdad y al supremo de todos los impulsos, el que persigue la bondad ética (GA I/3, 84).

Ese encuadre moralista que culminará con la inclusión del arte en un apartado del *Sistema de la doctrina ética* (1798) jalea el incipiente antifichteanismo de Schiller.[6]

Pero el fuego de la discordia fue atizado por otra contribución de Fichte, *Sobre el espíritu y la letra en la filosofía. En una serie de cartas*, comprometida para el séptimo número de *Las Horas*, de finales de julio o comienzos de agosto de 1795. Schiller rechaza publicarla, aduciendo sin rebozo su presentación «árida, pesada y... confusa»,[7] y, por lo tanto, no le parece apta para el público al que quiere destinar la gaceta. La respuesta de Fichte está a la altura del desaire de su colega:

> confusión en su conocimiento; para aquellos que estiman en algo la ciencia y el convencimiento, que se sienten impulsados con vivo ardor a buscarlos. De aquellos que por efecto de una prolongada servidumbre de espíritu se han perdido a sí mismos y, consigo mismos, han perdido el sentimiento de la propia convicción y su fe en la de los demás; de aquellos para quienes resulta una necedad eso de que alguien pretenda buscar por sí mismo la verdad; de aquellos que en las ciencias no ven otra cosa que un medio más cómodo de ganarse el pan (*Broterwerb*) y que se asustan ante toda ampliación de las mismas por considerarla un nuevo trabajo; de aquellos que no tienen por vergonzoso ningún medio de penalizar a quien les estropee su oficio, de todos ellos me desentiendo» (GA I/4, 185).

5. El artículo fue redactado en la primera semana de diciembre de 1794, durante un período especialmente turbulento en la carrera del filósofo, inmerso en constantes polémicas, tanto por su decisión de impartir clases dominicales como por sus denodados esfuerzos por disolver las órdenes estudiantiles.
6. L. Pareyson, *Etica ed Estetica in Schiller*, Milán, 1983, pp. 139 ss., 158 ss.
7. Borrador de la carta a Fichte del 23 de junio de 1795 (GA III/2, 329). Con argumentos similares reitera su negativa en el tercer borrador de esta carta, el único que hemos traducido en nuestra edición por ser el más elaborado (íd., 333-334).

> No habéis entendido en absoluto la idea en su conjunto; pues el sentido que le dais no tiene ningún sentido. [...]. Estoy espantado a la vez por la demencia y los motivos innobles que habéis tenido que atribuirme. [...]. ¡En qué tipo de chapucero me convertís! (GA III/2, 336-337).

Asistimos a un diálogo de sordos, en el que los interlocutores se obstinan en justificar su propia posición para abalanzarse sobre la ajena, pero ninguno pretende situarse en la excéntrica de la filosofía, sino que, por el contrario, porfían en mantenerse fieles a lo que consideran el discurso genuinamente filosófico. Sus desavenencias se refieren, en primer lugar, a la forma expositiva del ensayo fichteano y, por extensión, de la filosofía en general. En segundo lugar, aquí está involucrado el par conceptual espíritu y letra, lo que exige una elucidación de su significado en ese contexto cultural, por un lado, y de los afectos y desafectos entre el espíritu filosófico y el estético, por otro.

2. *El arte de escribir filosofía: los estilos científico, popular y bello*

Gadamer acierta al aquilatar filosóficamente y, por ende, hermenéuticamente la disputa entre Fichte y Schiller, pero al mismo tiempo subestima el papel del estilo e incluso de la estética en ese debate. Según el autor de *Verdad y método*,

> con los criterios estéticos empleados por uno y otro no acaba de verse una salida a la disputa en cuestión. Y es que en el fondo el problema no es el de la estética del buen estilo, sino el de la cuestión hermenéutica. [...]. El «arte» de escribir, igual que el de hablar, no representan un fin en sí y no son por lo tanto objeto primario del esfuerzo hermenéutico.[8]

La controversia entre estos «dos grandes escritores filosóficos alemanes» pone de relieve una distinta a la vez que necesaria coyunda en-

8. *Verdad y método*, Salamanca, 1991, p. 473.

tre hermenéutica, estética y arte de escribir. El modo de entrelazar esos ingredientes, todos ellos de gran calado a pesar de la desigual valoración gadameriana, configura paradigmas diferentes. Hemos de escrutar los entresijos de esa diversa imbricación.

Schiller puede permitirse su rudo proceder al amparo de las directrices programáticas esbozadas en el *Anuncio* de *Las Horas* de diciembre de 1794. Ellas contienen inequívocas instrucciones sobre la «forma» de los artículos candidatos a ser publicados:

> Se perseguirá hacer de la belleza una intermediaria de la verdad, y darle a la belleza, a través de la verdad, un fundamento más duradero y una dignidad más elevada. En la medida en que sea factible, *se liberará a los resultados de la ciencia de su forma escolástica* y se intentará hacerlos comprensibles al sentido común en una envoltura atractiva, o por lo menos sencilla. [...]. De esta manera se cree contribuir a la superación de la barrera que separa el mundo *bello* del *académico y erudito* para desventaja de ambos, a fin de introducir así conocimientos básicos en la vida social y gusto en la ciencia.[9]

No cabe confundir este desiderátum con una vulgarización del conocimiento riguroso mediante una presentación rudimentaria y trivial, sino con la tentativa de unir saber y arte, de enlazar la escritura científica y la bella. El incumplimiento de ese desiderátum por parte de Fichte es especialmente grave, por pertenecer éste al consejo de redacción y tener que velar, con el resto de sus miembros, por el acatamiento de todas las colaboraciones a las normas vinculantes aquí enumeradas.[10] El mensaje que ha de transmitir ese órgano es la necesidad de rescatar un ensanche de la *kalokagathia*, la hermandad de lo verdadero, lo bueno y lo bello, bajo cuyo estandarte se debe «unir de nuevo el dividido mundo político». La ontología política de la Revolución Francesa es incapaz de

9. La versión castellana del *Anuncio de «Die Horen»* está incluida en *Escritos de Filosofía de la Historia* (*cit. supra*).
10. «La participación en ella está abierta en todo momento a cualquier escritor alemán que se avenga a someterse a las normas estimadas necesarias por el Instituto» (*op. cit.*, p. 152-153).

«promover auténtica humanidad», y tan sólo es fuente de desgarros. El «demonio persecutorio de la crítica al Estado» en que ha degenerado una Ilustración obtusa ha ahuyentado a «Musas y Gracias», a las que es menester invocar y convocar otra vez, ha abocado al tumulto social y desencadenado la guerra (*op. cit.*, pp. 149-150).

Ese mensaje de rescate de la comunión triádica de verdad, belleza y moral no puede engalanarse con formas escolásticas, pues sería entonces malversado. Tal malversación fulminaría la divisoria entre el ganapán y el filósofo, entre el sabio mercenario y el inspirado por el amor a la cultura –no sólo del entendimiento, sino también del gusto. Schiller acusa a Fichte de cultivar un estilo obsoleto y connivente con el espectro de violencia revolucionaria, de permanecer encallado en sus formas vetustas y beligerantes. La tarea de quien todavía le rinde culto consiste en

> exponer a la vista sus tesoros memorísticos acumulados y procurar que éstos no disminuyan su valor...; cada innovación importante le espanta, ya que rompe las viejas formas escolásticas que tan penosamente había intentado aprender y le pone en el peligro de perder todo el trabajo de su vida anterior. [...]. Lucha con malicia, con rabia, con desesperación, porque junto al sistema de escuelas defiende al mismo tiempo toda su existencia (*op. cit.*, p. 3).

La actitud del auténtico sabio, de la mente filosófica, es muy otra:

> él ha amado la verdad más que a su sistema, y cambiará con gusto la forma antigua y defectuosa por una nueva y más bella. Si ningún trazo del exterior sacude los cimientos de su edificio de ideas, obligado por una tendencia eternamente activa hacia el perfeccionamiento, él mismo es el primero que lo desmonta completamente para volver a construirlo de manera más perfecta. A través de formas intelectuales siempre nuevas y siempre más bellas avanza el espíritu filosófico a una mayor altura, mientras el sabio a sueldo, el ganapán (en una eterna inactividad de espíritu), protege la unicidad estéril de sus conceptos escolásticos (*op. cit.*, p. 5).

Schiller, a la vez que aspira a encarnar de manera eminente el modelo de la «mente filosófica»,[11] oficia de férreo custodio de lo desgranado en el *Anuncio de Las Horas*, amén de exhibir algunas de las hebras con las que ha ido tejiendo en su correspondencia con Körner de 1792 y 1793 el proyecto nunca consumado de *Kallias o Diálogo sobre la belleza* (NA XXVI, 170-171). En el borrador de la carta del 24 de junio de 1795 le dice a Fichte:

> De una buena presentación exijo por encima de todo igualdad del tono y, si debe tener valor estético, una *acción recíproca (Wechselwirkung)* entre imagen y concepto, y no una *alternancia (Abwechslung)* entre ambos (GA III/2, 334-335).

La mención al «valor estético» no es baladí, pues desvela el objetivo de Schiller, la educación estética, a cuyo servicio está el estilo elegido. Sólo el halo de la belleza bendice y une a los otros dos miembros de la trinidad, verdad y moralidad.[12] Fichte, en cambio, pone su estilo al servicio de la transmisión del saber. En un ensayo contemporáneo a esta polémica –en su origen puede sospecharse la tensión creciente entre ambos–, aparecido en *Las Horas* a finales de 1795, con el elocuente título «De los necesarios límites de lo bello, en particular en la exposición de verdades filosóficas (*Von den notwendigen Grenzen des Schönen, besonders im Vortrag philosophischer Wahrheiten*)», el artista distingue varios tipos de exposición. La implicada en nuestro litigio es la que denomina el «modo verdaderamente bello de escribir» (*wahrhaft schöne*

11. Pocos años después se describirá a sí mismo como un teórico o filósofo del arte, esto es, como la conjugación lograda de filósofo y artista: «He concebido la idea temeraria de convertirme en defensor de la filosofía del arte. [...]. Para el fundamento de una teoría del arte, pienso yo, no basta con ser filósofo. Uno mismo debe haber practicado el arte y esto me proporcionará algunas ventajas sobre aquellos que se mostrarán en el plano de la filosofía superiores a mí» (carta del 9 de febrero de 1793 al duque de Augustenburgo, *op. cit.*, pp. 92-93). Fichte –así podría rezar el reproche *avant la lettre* de Schiller– no es un artista.
12. Ya en una carta a Körner del 9 de febrero de 1789, en la que comenta su poema los *Artistas*, afirma: «Poseo ahora la idea maestra del conjunto: la conciliación de la verdad y de la moralidad bajo la envoltura de la belleza en su soberanía, que constituye, en el sentido propio de la palabra, la unidad» (NA XXV, 199).

Schreibart) (NA XXI, 8). Esta escritura consigue reflejar una síntesis del pensamiento y de la intuición, una armonización de las fuerzas sensibles e intelectuales del hombre. Aquí se incoa un proceso contra la antropología kantiana[13] –de la que se hace partícipe a Fichte.

El agraviado se defiende atacando. Schiller cifra el carácter popular de sus escritos en el «inmenso caudal de imágenes» que emplea

> casi por doquier en lugar de conceptos abstractos. [...]. Para mí –prosigue Fichte en el borrador de su carta del 27 de junio de 1795– la imagen no *ocupa el lugar* del concepto, sino que viene *antes* o *después* del concepto, como un símil del mismo. [...]. Tengo primeramente que traducir todo lo que decís antes de que pueda entenderlo, y eso mismo les ocurre a otros (GA III/2, 338-339).

13. Ya en *Sobre la gracia y la dignidad* (1793) ha vertido duras acusaciones contra la ética kantiana: «espero no pasar por latitudinario si trato de defender en el terreno de lo fenoménico y en el ejercicio efectivo del deber moral las exigencias de la sensibilidad, que han sido totalmente rechazadas en el terreno de la razón pura y en la legislación moral. [...]. Si a su naturaleza puramente espiritual le ha sido añadida una naturaleza sensible, no es para arrojarla de sí como una carga o para quitársela como una burda envoltura; no, sino para unirla hasta lo más íntimo con su yo superior. La naturaleza, ya al hacerlo un ser sensible y racional a la vez, es decir, al hacerlo hombre, le impuso la obligación de no separar lo que ella había unido; de no desprenderse –aun en las más puras manifestaciones de su parte divina– de lo sensible, y de no fundar el triunfo de la una en la opresión de la otra. Sólo entonces, cuando brote de su humanidad entera como efecto conjunto de ambos principios y se haya hecho en él naturaleza, su carácter moral estará a salvo; pues mientras el espíritu moral siga empleando la violencia, el impulso natural ha de tener aún una fuerza que oponerle. El enemigo simplemente *derribado* puede volver a erguirse; sólo el *reconciliado* queda de veras vencido.
En la filosofía moral kantiana la idea del *deber* está expuesta con una dureza tal, que espanta a todas las Gracias y podría tentar fácilmente a un entendimiento débil a buscar la perfección moral por el camino de una ascética tenebrosa y monacal. Por más que el gran sabio universal trató de precaverse contra esta falsa interpretación..., él mismo le dio, me parece, un fuerte impulso... al contraponer rigurosa y crudamente los dos principios que actúan sobre la voluntad del hombre» (NA XX, 283 ss.). Kant le respondió en *La religión* (AK VI, 23-24). Un año antes de la aparición de la *KU* y dos antes de leerla, en su poema los *Artistas*, considera ya el arte como el miembro que enlaza (*Bindungsglied*) sensibilidad y espiritualidad (véase la carta a Körner del 12 de febrero de 1789, NA XXV, 183-184).

Luego esa presunta popularidad es falaz, ya que la comprensión de los escritos schillerianos precisan de una onerosa traducción para su comprensión. Fichte se inclina por la necesaria alternancia entre imagen y concepto en aras de la claridad y el rigor que reclama a sus lectores u oyentes. Bajo el palio de una reconciliación entre el entendimiento y la sensibilidad, mediante la estrategia expositiva de Schiller se disimula un fárrago de dos aspectos distintos. El fracaso de la tentativa de expresar conceptos con signos –que designan aquello habitualmente aprehendido por vía sensible– lo ilustra en su artículo «Sobre la capacidad lingüística y el origen del lenguaje», que vio la luz en el *Philosophisches Journal* en 1795, con la noción –su elección no es casual– de «espíritu»:

> La transferencia (*Übertragung*) de signos sensibles a conceptos suprasensibles es, sin embargo, causa de una ilusión (*Täuschung*). El hombre, en efecto, es fácilmente incitado, por este modo de designación, a confundir el concepto espiritual, que ha sido expresado de tal modo, con el objeto sensible al que el signo está ligado. El espíritu, por ejemplo, fue designado por una palabra que expresa la *sombra (Schatten)*; en seguida el hombre inculto se imagina el espíritu como algo consistente en sombras. De ahí la creencia en los fantasmas, y quizás toda la mitología de las *sombras en el Orcus*.[14]

Fichte denuncia una paradoja en el adalid de *Las Horas*, pues si bien éste anuncia que el público lector de la revista debe ser más amplio del selecto círculo de los doctos, por otro lado, subraya la imperiosa necesidad de «traducir» el lenguaje plástico de Schiller para ser inteligible, y semejante tarea no está al alcance de todos los lectores, por lo que menudearían las ilusiones. El antídoto contra este estilo capcioso pasa por separar imagen y concepto:

> Vuestros escritos filosóficos han sido comprados y admirados, han causado asombro, pero constato que han sido poco leídos y en absoluto entendidos... Estoy hablando sólo de vuestro estilo (*Styl*). Y entre el gran público nunca he oído a nadie citar una opinión, un pasaje o un resultado de vuestros escritos filosóficos. Todo el mundo los elogia tanto como puede, pero se guarda

14. GA I/3, 114. Hay una reciente edición castellana (Tecnos, Madrid, 1997), aunque no nos hemos atenido a su traducción.

> de plantear la cuestión de qué es realmente lo que dicen (GA III/2, 339).

La popularización de la ciencia para Fichte implica que su público, lector u oyente, alcance una mayor disciplina conceptual, que le permita seguir el curso de las ideas; y los elementos sensibles, figurativos, de un texto constituyen un medio didáctico al servicio de ese fin. Schiller ansía otra meta, pues

> justamente aquello que presenté [mediante un concepto] al entendimiento, me gusta... mostrárselo también [mediante una imagen] a la fantasía (en estrechísima relación, sin embargo, con aquél) (GA III/2, 361),

porque no quiere enaltecer ni discriminar ninguna facultad humana, sino movilizarlas a todas:

> mi tendencia constante es ocupar el conjunto de las fuerzas anímicas (*Gemütskräfte*) e influir, tanto como sea posible, en todas ellas a la vez (íd., 360).

La exposición popular reclamada por Fichte –reivindicación que se tornará más perentoria en este autor tras la disputa del ateísmo, iniciando incluso una serie de escritos que él mismo apostrofó de populares– es repudiada por Schiller por estar únicamente al «servicio del entendimiento» (NA XXI, 8) y haber absolutizado el progreso teórico –definido como esclarecimiento conceptual– de la Ilustración, que ha fagocitado hombres diezmados. El sobrepeso de la cultura filosófica –la única promovida por las Luces– ha de compensarse ahora con la cultura del gusto. El uso de las licencias estilísticas (símiles, metáforas, etc.) por Fichte se justifica en tanto coadyuvan a la aclaración o rectificación de conceptos, esto es, a una mejor transmisión del saber. Schiller apunta a la formación del carácter, al ennoblecimiento de los sentimientos, a la armonía de las facultades, mediante la intervención educadora de la estética,[15] y para ese cometido ha perdido vigencia la «exposición popular» idealista, que le debe ceder su puesto al «estilo verdaderamente bello».

15. Carta al duque de Augustenburgo del 13 de julio de 1793, en *Schiller. Escritos de Filosofía de la Historia*, pp. 104-105.

La correspondencia entre ambos autores cataliza una densa discusión acerca del *arte* de escribir filosofía. Esta reflexión contaba con antecedentes germinales en ambas partes. El 4 de octubre de 1793 Schiller le comunica a Körner:

> He empezado ahora otra vez un pequeño escrito, algo así como *Gracia y dignidad*, que a menudo me produce una gran alegría. Se ocupa del trato estético (*ästhetischen Umgang*). Por lo que sé, no se dispone todavía de nada de índole filosófica acerca de ese tema, y espero que veas que esta materia es de muchísimo interés (NA XXVI, 289).

Pero el proyecto de este escrito sobre la «teoría del trato bello», contemporáneo de las cartas al duque de Augustenburgo y concebido como un complemento de *Sobre la gracia y la dignidad*,[16] quedó atascado, a pesar de los tímidos intentos por redimirlo. En una carta a Garve del 1 de octubre de 1794 le confiesa que desde algún tiempo se halla embarcado en la empresa de

> aplicar en un artículo sobre el trato estético el principio de la belleza a la sociedad y de considerar el trato como un objeto del arte bello (NA XXVII, 57).

El forcejeo con Fichte en el verano de 1795 sacó del barbecho su plan, teniendo en cuenta que el ensayo de su adversario abordaba el mismo objeto que las *Cartas sobre la educación estética* y que su publicación había sido desestimada por razones de forma y de fondo. La vigesimosexta carta, en la entrega de *Las Horas* en junio de ese año, anunciaba: «Dejo para otra ocasión una referencia más precisa a los necesarios límites de la bella apariencia» (EE, 347-349). El artículo «Sobre los necesarios límites en el uso de formas bellas» constituye la réplica meditada a las pullas epistolares de Fichte. La primera parte corresponde al texto citado antes, «De los necesarios límites de lo bello, en particular en la exposición de verdades filosóficas», que vio la luz en el número de septiembre de *Las Horas*, y que, según las palabras que acompañan a su envío

16. Carta a F. Haug del 30 de octubre de 1793 (NA XXVI, 291-292).

al editor Cotta, «está escrito, como espero, de modo tan popular como se puede exigir» (NA XXVIII, 39).

Este enjundioso artículo se demora en el problema de la presentación de conocimientos filosóficos mediante formas bellas. Semejante objetivo está inspirado por el blasón de Schiller, la consecución de una alianza entre razón y sensibilidad: «Los efectos del gusto, tomados en general, son llevar a la armonía a las fuerzas sensibles y espirituales del hombre y reunirlas en una íntima alianza» (NA XXI, 3). El tramo crucial se encuentra en la comparación entre tres formas típicas de presentación y en la utilidad de un bello estilo en su exposición, esto es, de revestir los conceptos con buen gusto (*geschmackvolle Einkleidung der Begriffe*) (íd., 4). Todas las clases de dicción, la *científica*, la *popular* y la *bella*, son igual de fieles, según la materia, al pensamiento que se pretende transmitir, y todas proporcionan conocimiento, mas el género y el grado de conocimiento en cada una son considerablemente diferentes. La dicción *bella* «nos presenta la cosa de que se trata más bien como *posible* y *deseable (wünschenswürdig)*», y el escritor que recurre a ella no busca

> convencernos en absoluto de su realidad o de su necesidad, pues su pensamiento se anuncia meramente como una creación arbitraria de la imaginación, que por sí sola nunca está en condiciones de garantizar la realidad de sus representaciones. El escritor popular despierta en nosotros la creencia de que lo presentado se comporta *realmente (wirklich)* así, pero tampoco aporta nada más, pues nos hace sentir la verdad de aquella proposición, pero sin conducir a la absoluta certeza. El sentimiento puede, no obstante, enseñarnos lo que *es*, pero jamás lo que *tiene que ser (seyn muß)*. El escritor filosófico [científico] eleva aquella creencia a convicción, pues prueba con razones indudables que se comporta así *necesariamente (notwendig)*.

Pero aquí no acaba la explicación de la taxonomía de los modos de escribir. El primero es denominado orgánico, el segundo didáctico y el tercero mecánico. Fichte encajaría en el segundo y en el tercer grupo, mientras que Schiller aspira a ser el

> escritor elocuente, que crea a partir de la anarquía misma el más magnífico orden y erige sobre un fundamento siempre cambiante,

> sobre la corriente de la imaginación, que continúa siempre fluyendo, un sólido edificio (íd., 10-11).

La imaginación es la facultad por antonomasia del bello estilo: «la forma bella habla a la imaginación y la adula con una apariencia de libertad (*Scheine von Freiheit*)» (íd., 4-5). ¿Cuál es el papel de la imaginación en las otras dos escrituras? El conocimiento *científico* reposa en conceptos claros y distintos y en principios conocidos, mientras que el *popular* se funda en sentimientos más o menos desarrollados. En el primero es el entendimiento quien vela por que en el encadenamiento entre juicios o silogismos impere la estricta necesidad. Esta rigidez en el curso de los conceptos del intelecto debe estar presente también en su exposición o presentación. Por contra,

> la imaginación, conforme a su naturaleza, aspira siempre a intuiciones, es decir, a representaciones enteras y completamente determinadas, y se esfuerza sin cesar por presentar (*darzustellen*) lo universal en un caso particular, en limitarlo espacio-temporalmente, en hacer del concepto un individuo, en dar a lo abstracto un cuerpo... De manera justamente inversa procede el entendimiento, que se ocupa sólo de *representaciones parciales (Teilvorstellungen)* o conceptos, y su esfuerzo se dirige a diferenciar notas distintivas en el todo vivo de una intuición (íd., 5-6).

El afán integrador, globalizador y holista de la imaginación choca con las ambiciones analíticas y sintéticas del entendimiento, con su frenesí segregacionista y desmigajador. Comparecen uncidos el aherrojamiento político y la colonización humillante de la imaginación bajo la férula de la razón. Schiller abjura de la antropología que ha surgido triunfante del giro copernicano del Idealismo y de la Revolución Francesa, de la ciencia filosófica y de la praxis política.[17] Esta forma expositiva de

17. «El curso de los acontecimientos en lo político y el paso del espíritu humano por la literatura le han dado al espíritu del tiempo una orientación que le aleja cada vez más del arte *idealizante*. Éste debe abandonar la realidad y elevarse con un cierto atrevimiento sobre las necesidades del presente, ya que el arte es un hijo de la libertad. [...]. Incluso la razón especulativa arrebata a la imaginación una provincia tras otra, y las fronteras del arte se estrechan en la misma medida en que se ensanchan las de la *ciencia*. Pero ahora en especial es la obra de creación política la que ocupa casi todos los espíritus. [...]. Una nación ingeniosa, valerosa, que ha sido contemplada mucho tiempo como modelo, ha empezado a abandonar violentamente su estado social positivo para retroceder hacia un estado de naturaleza en el que la razón es la única y absoluta legisladora» (carta al duque de Augustenburgo del 13 de julio de 1793; en *Schiller. Escritos de Filosofía de la Historia*, pp. 98-99).

la filosofía tiende a hacer de la imaginación una cautiva del entendimiento, usurpando la naturaleza libre de aquélla:

> Es inexorablemnte perentorio que, allí donde lo que importa no es otra cosa que la consecuencia estricta en el pensar, la imaginación niegue su carácter arbitrario y aprenda a subordinar y sacrificar a las necesidades del entendimiento su esfuerzo en pos de la máxima sensibilidad posible en las representaciones y de la máxima libertad posible en la conexión de las mismas. Por eso la exposición [científica] tiene que estar dispuesta de tal modo que logre reprimir, mediante la exclusión de todo lo individual y lo sensible, aquel esfuerzo de la imaginación, y poner límites a su inquieto impulso poético (*Dichtungstrieb*) mediante la precisión en la expresión y mediante la legalidad en el progreso de su arbitrio en las combinaciones (íd., 6).

La forma científica violenta la imaginación y agravia la forma de la belleza que le es inherente. La forma popular parece de entrada conciliable con la libertad, en la medida en que está concebida para un público profano y se permite una mayor laxitud en el manejo de los conceptos frente al rigor de la exposición científica. Prefiere las intuiciones y los casos particulares a los conceptos, y, por consiguiente,

> la imaginación entra mucho más en juego en la exposición popular, pero siempre sólo la *reproductiva* (renovando representaciones recibidas), y no la *productiva* (demostrando su fuerza autoformadora). Las intuiciones y los casos particulares continúan estando demasiado sometidos al cálculo y a la precisión como para hacer olvidar a la imaginación que aquí actúa meramente al *servicio del entendimiento*. Aunque la exposición se mantiene algo más cerca de la vida y del mundo sensible, sin embargo, todavía no se pierde en el mismo. La presentación todavía continúa siendo, por tanto, meramente *didáctica*, pues para ser be-

lla le faltan aún dos de las más nobles propiedades, *sensibilidad en la expresión* y *libertad en el movimiento*.
La presentación deviene *libre* cuando el entendimiento, aun determinando la conexión de la ideas, lo hace con una legalidad tan oculta que la imaginación parece proceder con plena arbitrariedad y seguir meramente el azar de la conexión temporal. La presentación se torna *sensible* cuando oculta lo universal en lo particular y le entrega a la fantasía la imagen viva (la representación *total*) (íd., 8).

El mecanicismo intelectual se contenta con conceptos, esto es, representaciones mutiladas; el populismo didáctico no consigue desprenderse del lastre conceptual, y esta dependencia restringe la imaginación a su facultad reproductiva, le incapacita para hallar el punto de unión entre imaginación y entendimiento, entre arbitrariedad y necesidad, punto sólo al alcance del modo de escribir bello. Únicamente de la mutua fecundación de las facultades sensibles y espirituales, que en el plano del discurso se traduce en una interacción entre imagen y concepto, cabe esperar la reconciliación. Fichte, en cambio, apuesta por la alternancia entre ambos, considerando esa pretendida interacción un factor de confusión entre el pensamiento común y el pensamiento filosófico. Para Schiller ello es un síntoma de que su detractor sigue estando del lado de las escisiones, entronizando una humanidad apocada y herida. La exposición científica o popular a las que se ciñe Fichte son el eco agónico de una filosofía moribunda o ya póstuma. La revolución política ilustrada y la revolución filosófica idealista unen así sus destinos. La muerte, lo inerte, es su seguro colofón. Una presentación bella, sin embargo,

> es un producto *orgánico*, donde no sólo vive el todo, sino que también las partes individuales tienen su propia vida; la presentación científica es una obra *mecánica*, donde las partes, sin vida por sí mismas, mediante su concordancia le confieren al todo una vida artificial (íd., 9).

Regresa uno de los conocidos resabios antifichteanos en Schiller, que opone a la unilateralidad de la reflexión filosófica la multilateralidad de la educación estética. Sin embargo, hasta cuando el discurso de la *WL* se encarama al punto álgido de una árida exposición científica, Fichte

decide activar también él la totalidad de las facultades humanas:

> La *WL* debe agotar el hombre entero; por eso sólo puede ser captada por la totalidad de sus facultades. No puede llegar a ser una filosofía con vigencia universal, mientras la educación siga matando en tantos hombres una fuerza anímica (*Gemütskraft*) en provecho de otra, la imaginación en provecho del entendimiento, el entendimiento en provecho de la imaginación; e incluso ambas en provecho de la memoria; mientras esto dure, tendrá que encerrarse en un círculo estrecho.[18]

El sino de la revolución política y de la idealista coinciden en Fichte, obstinado en defender filosóficamente un acontecimiento del que ya ha apostasiado la flor y nata de la intelectualidad germana, incluido Schiller, el otrora ciudadano de honor de Francia aclamado por la Asamblea. Ellas han acabado con la plenitud de la vida, han fraccionado a la humanidad sumiéndola en un permanente estado de extrañamiento y convulsión:

> Cuántos hombres no hay que no se asustan ante un crimen cuando se trata de alcanzar un fin loable *persiguiendo un ideal de felicidad política por todos los medios abominables de la anarquía, pisoteando leyes para dejar sitio a otras mejores, no teniendo el menor escrúpulo al abandonar a la miseria a la generación presente para asegurar así la dicha de las futuras*. El aparente desinterés de ciertas virtudes les da una aureola de pureza que los hace suficientemente osados para resistirse al deber, y en algunos su fantasía juega haciendo la curiosa trampa de querer ir más allá de la moralidad, de querer ser más racional que la razón (íd., 26).

La exposición filosófica y la popular son cómplices del jacobinismo, de una política radical que cohonesta el moralismo y el hiperracionalismo. Este estilo es apropiado para seres descarnados.[19] Lo «verdaderamente

18. *FDC* (1794-95), GA I/2, 415 (hemos retocado levemente la versión castellana de Aguilar, Buenos Aires, 1975; cf. I/5, 307).
19. Además de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (EE, 115-121), la misiva que le remite al duque de Augustenburgo el 13 de julio de 1793 es un documento colosal de la apostasía virulenta e inmisericorde de la Revolu-

bello» en la presentación «no se dirige al entendimiento *en particular*, sino que habla como unidad pura a la totalidad armónica del hombre», y requiere siempre el concurso de las fuerzas sensibles y espirituales del hombre entero (íd., 13-14). Los argumentos de Schiller riman perfectamente con los blandidos en sus cartas a Fichte del 3 y 4 de agosto del mismo año. El énfasis en tomar las facultades anímicas en su integridad, sin expolios ni prioridades, es peraltado por el lustre que adquiere la individualidad viva, insustituible e inextinguible. La virtud mágica de la dicción bella estriba en la relación feliz que establece entre la libertad y la necesidad, que no amenaza el «libre juego de la imaginación» (íd., 15) sino que lo potencia:

> Lo que más coadyuva a esta libertad de la imaginación es la *individualización* de los objetos y la expresión figurada o *impropia*; aquélla para acrecentar la sensibilidad, ésta para producirla allí donde no esté presente. Al representar (*repräsentieren*) el género mediante un individuo y presentar (*darstellen*) un concepto universal en un caso particular, le quitamos a la fantasía

ción Francesa. Fichte, en cambio, se gana la pérfida fama de jacobino merced a sus *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa* (1793-94), que van contracorriente, e incluso insinúa que su apología de la Revolución no es sino la apología de su sistema filosófico. En abril o mayo de 1795 le dice al vate Baggesen: «Mi sistema es el primer sistema de la libertad. Al mismo tiempo que esta nación [Francia] liberó al hombre de las cadenas exteriores, mi sistema lo liberó del yugo de la cosa en sí, de las influencias exteriores –que lo tenían más o menos encadenado en todos los sistemas habidos hasta ahora, incluso en el kantiano– y sus primeros principios hacen del hombre un ser autónomo. La *WL* ha nacido durante los años en que la nación francesa hacía triunfar, a fuerza de energía, la libertad política; ha nacido tras una lucha íntima conmigo mismo y contra todos los prejuicios arraigados en mí, y sin esta conquista de la libertad no habría nacido; debo al valor de la nación francesa haber sido elevado aún más alto, le debo haber estimulado en mí la energía necesaria para la comprensión de estas ideas. Mientras escribía una obra sobre la Revolución, los primeros signos, los primeros presentimientos de mi sistema surgieron en mí como una especie de recompensa. Así pues, este sistema pertenece ya en cierta medida a la nación francesa. La cuestión es saber si quiere apropiárselo abierta y oficialmente, dándome los medios para construirlo» (GA III/2, 298). Además, añade: «Nunca llevaría otro título que no fuera el de ciudadano francés, si esa nación quisiera concedérmelo» (II/2, 298).

> las cadenas que le había puesto el entendimiento y le damos plenos poderes para mostrarse creadora (íd., 9).

Fichte repudia el estilo plástico, el lenguaje figurado de Schiller, porque exige, para su comprensión, una traducción previa al lenguaje conceptual –redundancia superflua a la par que capciosa. Mas Schiller no pretende enseñar magistralmente (*lehren*) ni ser una suerte de instructor o profesor (*Lehrer*) –aspiración que le imputa a su interlocutor–, no ambiciona adoctrinar ni sentar cátedra para transmitir meros conocimientos exánimes.[20] Su ideal de escritor

> no limita su influencia a comunicar meramente conceptos muertos, [sino que] abraza con viva energía lo vivo y se apodera del hombre entero, de su entendimiento, de su sentimiento, de su voluntad al unísono (íd., 15).

La presentación viva, la exposición de la «individualidad generalizada»,[21] no puede excluir la expresión colmada de imágenes y ha de esmerarse en desposar ésta con la conceptual:

> Un maestro de la buena presentación debe poseer la habilidad de transformar el trabajo de la abstracción instantáneamente en materia para la fantasía, en transponer (*umsetzen*) conceptos en imágenes, en disolver razonamientos en sentimientos y en ocultar la estricta legalidad del entendimiento bajo una apariencia de arbitrariedad.[22]

20. Hay una clara referencia a su carta a Fichte del 3 de agosto de 1795, en la que rehúye su encasillamiento dentro del ideal profesoral o magistral (*Lehrer*). En el breve artículo que comentamos contrapone éste directamente a la figura del orador (*Redner*) (íd., 11-12) e indirectamente a la del escritor elocuente (*beredter*), capaz de una presentación bella, que se erige en el ideal schilleriano, y frente al cual Fichte es degradado al rango de un juez vulgar (*gemeiner Beurteiler*) (íd., 14-15).
21. Carta a Körner del 10 de noviembre de 1794 (NA XXVII, 81). Cf. A. Storr, «Zweckmässige Darstellung und der Spielbegriff. Schillers Auseinandersetzung mit Fichte und Kant anhand der *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*», *Philosophisches Jahrbuch*, 102/1 (1995), pp. 129-144.
22. Carta al duque de Augustenburgo del 21 de noviembre de 1793 (en *Schiller. Escritos de Filosofía de la Historia*, p. 132 –aunque no nos hemos atenido literalmente a esta traducción).

El dechado expositivo de Schiller ha de cultivar la simbiosis concepto-imagen, la sinergia espíritu-sensibilidad.

Luego en esta controversia estilística se encuentran involucrados estratos profundos de sus respectivas cosmovisiones, estratos suspendidos de criterios literarios y estéticos (piénsese, p. ej., en la diferente y decisiva aclimatación de la imaginación en el seno de ambas teorías), amén de los hermenéuticos, en contra de la tesis gadameriana. Esta polémica no sólo vislumbra una hermenéutica divergente, sino también una diversa filosofía del arte.

3. *La hermenéutica fichteana: el espíritu y la letra del criticismo*

Esta contienda incuba un tema que estallará con motivo de la disputa del ateísmo. Nos referimos, por un lado, a la relación entre filosofía científica y filosofía popular –ahora abordada desde la orilla idealista–; por otro, a la presunta correspondencia entre la crítica y el sistema en el kantismo con la letra y el espíritu en la filosofía. Schiller manifiesta su decepción por el tratamiento que Fichte le dispensa a ambas cuestiones, decepción que emplea a guisa de coartada para negarle al ensayo en lid el plácet para *Las Horas*.

3.1 Usos fichteanos de la escritura popular

La expresión «popular» (*populär, Popularität*) prolifera en la obra de Fichte.[23] Una criba de sus ocurrencias nos permite discernir entre un uso no sistemático y uno sistemático. Dentro del no sistemático cabe afinar más. En primer lugar, esa etiqueta designa trabajos no científicos

23. El mejor trabajo sobre el significado de ese rótulo se lo debemos a H. Traub, *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804-1806*, Stuttgart, 1992 (sobre todo, pp. 18-24). Véase su contribución al último congreso internacional fichteano «Wege zur Wahrheit. Zur Bedeutung von Fichtes wissenschaftlich-philosophischer Methode», *Fichte-Studien*, 10 (1997), pp. 81-98.

que se dirigen *expressis verbis* «al gran público».[24] Aquí se encuadran los panfletos animados de una vocación pedagógica –desde la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* y las *Contribuciones sobre la Revolución Francesa*[25] de 1793 a los celebérrimos *Discursos a la nación alemana* (1806)–, los artículos espoleados por la disputa del ateísmo y el escrito filosófico-popular por excelencia, *El destino del hombre* (1800), que ofrece la mejor definición de este género:

> En consecuencia, mi libro no está destinado a los filósofos de profesión, y éstos no hallarán en él lo que no hayan encontrado en los demás libros del mismo autor. Este libro debe ser inteligible para todos aquellos lectores que están en situación de comprender un libro cualquiera.[26]

«Popular» se aplica, por tanto, a un discurso comprensible para el público en general y no versado en filosofía, aligerado del verbo críptico de las escuelas y los especialistas.

Esta expresión menudea igualmente en los trabajos de índole más doctrinal y especulativa para designar aquellos pasajes en que Fichte, mediante una presentación simplificada, pretende facilitar al lector u oyente el acceso a problemas tratados científicamente, o compendia cuestiones complejas. Así lo indica el giro «o dicho de modo vulgar» (*populär ausgedrückt*) (GA I/2, 442) en el *FDC*, donde irrumpe otro significado, en este caso peyorativo: la filosofía popular (o la vacía filosofía de fórmulas):

24. *Informe claro como el sol [Sonnenklarer Bericht]* (1801), GA I/7, 183.
25. A su vez englobables en lo que Fichte llamó *Discursos sobre el amor a la verdad* (carta a Th. von Schön del 30 de septiembre de 1792, GA III/1, 349), en los que «me gustaría decir a mi época en general, y a sus reyes y sabios en particular, algunas palabras útiles y necesarias». El epígono de esa serie lo hemos incluido en nuestra edición. En el *Prólogo* a la *Reivindicación* (que el mismo autor califica de *Discurso*) nos informa de que el principal destinatario de su escrito es el público menos instruido (*ununterrichtetern Publikum*), sin olvidar a los hombres sabios, profundos y penetrantes (*gelehrte, gründliche*) (I/1, 167, 172; ed. cast. Tecnos, Madrid, 1986).
26. GA I/6, 189 (ed. cast. Espasa, Madrid, 1976).

> Una filosofía que, en todos los confines donde ella no puede seguir adelante, se remite a un hecho de conciencia (*Tatsache des Bewusstseins*), tiene mucho menos fundamento que la desacreditada filosofía popular.[27]

Aquí equivale –con una clara intención combativa– a superficial, irreflexiva, inexacta, infundada.[28]

Entre 1804 y 1806 Fichte desarrolla un concepto de lo popular de alcance sistemático, cuyo trasfondo son los rescoldos de la disputa del ateísmo. Su penosa experiencia –que le llevaría a renunciar temporalmente a la publicación de sus obras convencido de la necesidad de acompañar la versión escrita con la exposición oral– le corrobora que la época no está madura para la filosofía trascendental. Por eso le urge elaborar una forma no tan estrictamente rigurosa de transmitir ideas filosóficas que se corresponda con el nivel de reflexión adquirido por sus coetáneos.[29] La tarea de la filosofía popular y la de la científica son complementarias, pues merced a la primera se supera la carencia de la segunda, esto es, su comunicabilidad restringida, y gracias a la científica se compensa el déficit de la popular, esto es, la indemostrabilidad de sus presupuestos. En los escritos que traducimos, fechados mayoritariamente en 1794 y 1795, se entrecruzan los dos sentidos de «popular» precitados, anticipando la relación, que elaborará diez años más tarde, entre filosofía popular y filosofía científica, y, por tanto, son precursores de su importante uso sistemático.[30] Además, las tres lecciones académicas *Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía* merecen engrosar, junto a *Sobre el concepto de la WL* (1794) y las dos *Introducciones* de 1797, el repertorio de obras en las que «se filosofa sobre el filosofar de la *WL*, y que, por consiguiente, sirven de introducción a este sistema» (GA I/2, 159). Son todas ellas contribuciones a la crítica de la filosofía más bien que a la filosofía misma. En estas lecciones populares –que participan en el plan más vasto que titula «Moral para sabios»–[31] el autor se permite no demostrar sus conclusiones derivándolas de sus primeros principios (cometido que cumple en sus trabajos técnicos), sino

27. GA I/2, 396. La equivalencia entre filosofía popular y filosofía de fórmulas la establece el propio Fichte (I/2, 363-364). Los kantianos, por su afán de literalidad, han hecho de sus paráfrasis mera filosofía de fórmulas (*El Fundamento del Derecho Natural*, I/3, 316-317; ed. cast. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994).
28. El rótulo aparece de nuevo artificiosamente en la distribución que hizo I.H. Fichte de las obras de su padre. Denomina *Escritos de filosofía popular (Populärphilosophische Schriften)* a la tercera sección de la edición que preparó: *Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke* (I, pp. I-IV; pp. XXVII-XXXII). Esta sección comprende los volúmenes VI, VII y VIII, y, por la miscelánea de trabajos y su contenido abigarrado, puede inducir a error, al no incluir siquiera los escritos que el propio autor catalogó con el marbete de filosófico-populares, como p. ej. *El destino del hombre* y *La iniciación a la vida bienaventurada*.
29. Carta a F.X. von Moshamm del 18 de junio de 1804 (GA III/5, 239 ss.).
30. Véanse GA I/6, 333-334 y la carta a Schiller del 27 de junio de 1795 (III/2, 336-340), ampliamente comentada en nuestro epígrafe anterior.
31. Carta a Böttiger del 2 de abril de 1794 (GA III/2, 92). Ha habido intentos de reconstruir el conjunto de la serie de lecciones públicas semanales titulada «Moral para sabios», en la que se han perdido eslabones. Empezaron el 23 de mayo y concluyeron a finales de agosto de 1794. El índice sería el siguiente: 1-5) Las cinco *Lecciones sobre el destino del sabio*, publicadas al término del semestre de verano. 6-7) Una o dos lecciones perdidas. 8-10) Las tres leccioness inéditas, aquí traducidas, *Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía*. 11) Al menos una lección perdida. 12) La lección final, publicada de forma no autorizada en 1797. Estas dos últimas lecciones constituyen la base del ensayo aquí traducido *Sobre el estímulo y el incremento del puro interés por la verdad* (Véanse la introducción de R. Lauth a *Von den Pflichten der Gelehrten: Jenaer Vorlesungen 1794-95*, Hamburgo, 1971; D. Breazeale, *Fichte. Early Philosophical Writings*, Cornell University Press, Ithaca, 1988, pp. 186-187). Esta cronología invalida la opinión de X. Léon (*Fichte et son temps*, I, París, 1954, p. 349), según la cual Fichte comienza a interesarse por la distinción entre el espíritu y la letra en filosofía para responder a la alusión hecha por Schiller a este par en la carta decimotercera sobre la educación estética del hombre. Pero esta carta fue redactada probablemente en noviembre o diciembre de 1794 y no se publicará hasta el 20 de febrero de 1795. Los editores de este volumen, M. Ramos y F. Oncina, preparan en la actualidad una versión castellana de las cinco primeras lecciones, que aparecerá en Istmo.
Por otro lado, la investigación preliminar sobre la naturaleza del pensar especulativo y su delimitación frente al punto de vista común, de la vida o de la ciencia, es interna a la filosofía misma, pues la justificación del idealismo –única posición filosófica viable– establece el primer principio de la *WL*, dándose entonces la mano la libertad del Yo sobre el que se filosofa y la del Yo del filósofo. La estética, como comprobaremos más adelante, ofrece el punto de sutura entre ambos puntos de vista.

que se apoya, como guía propedéutica, en los difusos sentimientos de su audiencia hasta alcanzar cotas discursivas más alambicadas.

3.2 La letra de las *Críticas* contra el espíritu trascendental

Acerca del segundo apartado temático nos parece crucial, amén de la diatriba contra la filosofía trascendental (esto es, kantiano-fichteana) contenida en la decimotercera de las *Cartas sobre la educación estética* de Schiller (EE, 213), la tremebunda carta pública de Kant conocida como *Declaración a propósito de la Doctrina de la ciencia de Fichte*, publicada en la *Allgemeine Literatur-Zeitung* del 28 de agosto de 1799. El mensaje es lapidario pero rotundo: la *WL* no sólo no se atiene a la letra del criticismo –Schiller, por contra, piensa que Fichte se ha decantado por una interpretación literal del kantismo–, sino que traiciona y pervierte su espíritu –aquí sintonizan el profesor de Königsberg y el artista, aunque éste osa acusar a aquél de haber sido también excesivamente literal en la exégesis de su propia doctrina:

> Respondiendo a la solemne invitación que me dirige en nombre del público el recensor del *Esbozo de la filosofía trascendental* de *Buhle* en el nº 8 de la Literatur-Zeitung de Erlangen del 11 de enero de 1799, declaro que considero la *WL* de *Fichte* como un sistema completamente insostenible. En efecto, una pura *WL* no es ni más ni menos que una simple *lógica* que, con sus principios, no llega hasta los materiales del conocimiento, sino que abstrae de su contenido en tanto que *lógica pura* a partir de la cual es vano buscar un objeto real, y también por este motivo un trabajo tal nunca ha sido intentado; al contrario, a este propósito, cuando se trata de la filosofía trascendental, hay que propiciar una superación con miras a la metafísica. Ahora bien, en lo concerniente a la metafísica según los principios de *Fichte*, estoy tan poco de acuerdo en tomar parte en ella que, en una carta de respuesta, le aconsejaba cultivar, en lugar de sutilezas estériles (*apices*), sus magníficas dotes expositivas[32] para aplicarlas con provecho a la *Crítica de la razón pura*, y fui despachado cortésmente con la declaración de que «él no perdería de vista, sin embargo, el aspecto escolástico (*das Scholastische*)». La cuestión de saber si considero el espíritu de la filosofía fichteana como un criticismo auténtico se responde por sí misma, sin que yo tenga necesidad de pronunciarme sobre su valor o falta de valor, pues no se trata aquí del objeto juzgado, sino del sujeto que juzga, y en este caso basta que yo me desolidarice de esta filosofía.
> Debo remarcar, no obstante, que la pretensión de imputarme la intención de haber querido proporcionar simplemente una *propedéutica* a la filosofía trascendental, y no el sistema mismo de esta filosofía, me resulta inconcebible. Jamás he podido albergar semejante intención, pues yo mismo he celebrado el todo acabado (*das vollendete Ganze*) de la filosofía pura, en la *Crítica de la razón pura*, como la mejor marca distintiva de su verdad. Como a la postre el recensor[33] afirma que la *Crítica* no hay que tomarla *al pie de la letra (buchstäblich)* respecto a lo que enseña textualmente [según sus palabras] (*wörtlich*) sobre la sensibilidad, sino que cualquier lector que quiera entender la *Crítica* debe primeramente adoptar el *punto de vista (Standpunkt)* apropiado (sea el de Beck o el de Fichte), porque la letra *kantiana (kantische Buchstabe)*, al igual que la aristotélica, ha matado el

32. *Darstellungsgabe*. Su respuesta acaba así: «Me haré el ánimo para ser en el futuro más solícito en responderos, sobre todo porque en vuestras más recientes entregas he visto desarrollarse vuestro excelso talento para una exposición (*Darstellung*) vivaz y conectada a la popularidad, pues ahora habéis recorrido los senderos espinosos de la escolástica y no encontraréis necesario volver otra vez la mirada hacia ellos» (carta del otoño de 1797, GA III/3, 102). Es una nueva evocación del tema del arte de escribir filosofía. Kant no ha dedicado demasiado tiempo al estudio de la *WL*. Cabe conjeturar con bastante plausibilidad que hubiera leído algunas líneas del comienzo del *FDC* de 1794, donde Fichte parece partir del principio de identidad –aunque tal principio lógico es fundado y no es aquí fundamento (GA I/2, 43-44, 121, 137-140, 255 ss.; II/3, 21-23)–, y una reseña de este libro (carta a Tieftrunk del 5 de abril de 1798, AK XII, 241). Fichte sospecha que también ha leído la *SI* de 1797, que es una exposición introductoria de su *WL*, dirigida, como reza el subtítulo, a «lectores que ya poseen un sistema filosófico» (GA I/4, 209).

33. El recensor del libro de J.G. Buhle *Esbozo de filosofía trascendental* afirma: «*Kant* es el primer *maestro* de la filosofía trascendental y *Reinhold* el más excelso divulgador de la doctrina crítica; pero el primer *filósofo trascendental* es indiscutiblemente *Fichte*. Fichte ha *realizado* el plan expuesto en la *Crítica* y llevado a término sistemáticamente el idealismo trascendental bosquejado por Kant. [...]. En lo que concierne al recensor, está convencido de que los filosofemas de *Fichte* (y no del estricto kantiano) están pensados en el espíritu del verdadero criticismo» (FG II, 37-38).

espíritu.[34] Luego declaro una vez más que, ciertamente, la *Crítica* hay que entenderla según la letra, y considerarla únicamente desde el punto de vista del entendimiento común, con tal de que esté suficientemente cultivado para este género de investigaciones abstractas.

Un proverbio italiano dice: «Que Dios nos proteja sólo de nuestros amigos, pues de nuestros enemigos ya nos guardaremos nosotros mismos». Hay amigos, por lo que dicen, de buenos sentimientos, bienintencionados para con nosotros, pero que, en la elección de los medios para favorecer nuestros propósitos, se comportan al revés (torpemente), e incluso por momentos deshonesta e insidiosamente, tramando nuestra ruina y aun así hablando el lenguaje de la benevolencia (*aliud lingua promptum, alid pectore inclusum gerere*),[35] y frente a ellos y las trampas

34. Hasta entonces Kant había distinguido entre los proyectos aspirantes a una nueva fundamentación de la filosofía crítica y las tentativas –como la de Beck, quien, siguiendo los consejos de Kant, prepara un extracto de los escritos críticos en tres volúmenes– de reconducirla a la unidad desde un solo punto de vista (carta a Tieftrunk del 11 de diciembre de 1797; AK XII, 222-225). L.H. Jacob, en una carta a Kant del 22 de junio de 1795, ya le advertía de los excesos hermenéuticos de algunos de sus discípulos, p. ej. de Reinhold, que en su *Filosofía Elemental* buscaba un fundamento supremo, la raíz común, a las facultades de conocimiento, sobrepasando los límites fijados por la *Crítica*. En contraste con estos desmanes, Beck no aspira a «procurar un punto de apoyo a la *Crítica* mediante un punto de vista nuevo más elevado, sino sólo a promover su comprensión verdadera mediante una exposición de su contenido completamente simple, pero modificada» (íd., 26-27). El recensor le objeta a Buhle su fidelidad a la letra kantiana, lo que le impediría ver –lo que sí ha visto Fichte– que la cosa en sí no es un sustrato exterior al espíritu, sino una actividad, un actuar en tanto principio originario. Kant seguiría anclado en una terminología dogmática inadecuada para el verdadero idealismo trascendental. A la acusación de dogmatismo Kant responde asimilando y condenando las posiciones de Fichte y Beck (en especial el tercer volumen de su extracto titulado *Único punto de vista posible a partir del cual debe ser juzgada la filosofía crítica* de 1796).

35. La traición de la que aquí acusa a sus presuntos adeptos es manifiesta si recordamos el contexto en que introduce en la *Metafísica de las costumbres* la misma frase de Salustio (*La conjuración de Catilina*, 10, 5): «La mayor violación del deber del hombre para consigo mismo, considerado únicamente como ser moral (la humanidad en su persona), es lo contrario de la veracidad: la *mentira* (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*)» (AK VI, 429).

que tienden no se puede estar bastante sobre aviso. Pero, no obstante, la filosofía crítica, por su tendencia irresistible a satisfacer la razón tanto desde el punto de vista teórico como práctico-moral, debe sentirse convencida de que ningún cambio de las opiniones, ninguna mejora posterior o edificio doctrinal estructurado de otra forma la amenaza, sino que, a la inversa, el sistema de la *Crítica*, al reposar sobre un fundamento (*Grundlage*) plenamente seguro, se halla firme para siempre e incluso, en toda época futura, es indispensable para los fines supremos de la humanidad (AK XII, 370-371).

Fichte replicará indirectamente en una carta a Schelling, reproducida en la *Allgemeine Literatur-Zeitung* del 28 de septiembre de 1799:

> Es cierto que la declaración comienza con algo que algún lector podría considerar como una demostración a partir de razones *objetivas*: la *WL* no sería ni más ni menos que una simple lógica, que, como *lógica pura*, abstrae de todo el contenido del conocimiento. Sobre este último punto estoy, como es evidente, enteramente de acuerdo con *Kant*, sólo que *según mi terminología (Sprachgebrauch)*, la expresión *WL* no designa en absoluto la lógica,[36] sino la filosofía trascendental o la metafísica misma. Nuestra disputa sería, por tanto, una simple disputa verbal (*Wortstreit*). Para saber quién de nosotros hace uso de este término –en su sentido correcto–, qué género de afección sería aquella que, después de haber atravesado una sucesión progresiva de espiritualizaciones, desemboque al cabo en el término *WL*, Kant debe, tanto como debo hacerlo yo, ir a la escuela de *Herder* (GA III/4, 76).

En esta polémica afloran algunas tesis hermenéuticas de ambos autores que conviene subrayar. Kant enarbola su hermenéutica especialmente

36. Sobre el modo como Kant mismo emplea el término «doctrina de la ciencia» véase *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff* (1791) (AK XX, 273). El término no aparece en ninguna obra publicada por Kant. Un sentido más polémico con Fichte se halla en la *Logik-Jäsche* (IX, 7; cf. XXI, 155, 207). La traducción de la *Declaración* y de los textos inéditos en castellano de Schiller citados a lo largo de esta «Introducción» corresponde a Faustino Oncina.

en su confrontación con la tradición leibniziano-wolfiana, esto es, con Georg Friedrich Meier y Johann August Eberhard.[37] En escasas ocasiones se prodiga Kant en el cuerpo a cuerpo, e incluso en el *Prólogo* a la segunda edición de la *KrV* había manifestado que a partir de entonces se iba a abstener de enzarzarse en debates.[38] Con Eberhard y con Fichte

37. En *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch die ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790) (traducida como *Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura (Respuesta a Eberhard)*, Aguilar, Buenos Aires, 1955). La teoría hermenéutica de Kant apenas ha sido estudiada. Sin duda, el mejor trabajo se lo debemos a C. La Rocca, «Il conflitto delle interpretazioni: Kant, Meier, Eberhard e l'ermeneutica filosofica», *Fenomenologia e Società*, XVIII/2-3 (1995), pp. 84-108. El artículo que le dedica Gadamer resulta a todas luces insuficiente («Kant und die philosophische Hermeneutik», *Kant-Studien*, 66 (1975), pp. 395-403). Esta misma indigencia, todavía más agudizada, se constata en el caso de Fichte. Alejada de nuestra perspectiva cabe citar, no obstante, la aportación de W.E. Wright, que indaga la presencia de tres temas gadamerianos: el desplazamiento del sujeto, la historicidad de la conciencia y el lenguaje («Fichte's Latent Hermeneutics» (en *Der transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, ed. de K. Hammacher, Hamburgo, 1981, pp. 546-564). U.M. Ugazio ofrece una interpretación mucho más fecunda, en la línea de Pareyson y Vattimo («Postfazione» a *J.G. Fichte. Sullo spirito e la lettera*, Turín, 1989, pp. 79-110). Entre nosotros vale la pena remitir a E. Lledó, *El silencio de la escritura*, Madrid, 1991, pp. 84-87

38. «Por mi parte, no puedo, de ahora en adelante, entrar en controversias, aunque tendré cuidadosamente en cuenta todas las insinuaciones, vengan de amigos o de adversarios, para utilizarlas, de acuerdo con esta propedéutica, en la futura elaboración del sistema». El motivo de este retiro es su edad avanzada. Sin embargo, poco antes de este pasaje parece invitar a otros a completar la tarea iniciada: «me ha complacido el comprobar que los espinosos senderos de la crítica de la razón pura sistematizada –única ciencia duradera y, por ello mismo, muy necesaria– no ha impedido que algunas cabezas claras y valientes llegaran a dominarla. Dejo a esos hombres meritorios, que de modo tan afortunado unen a su profundidad de conocimiento el talento de exponer con luminosidad (talento del que precisamente no sé si soy poseedor), la tarea de completar mi trabajo, que sigue teniendo quizá algunas deficiencias en lo que afecta a su exposición (*Darstellung*). Pues en este caso no hay peligro de ser refutado, pero sí de no ser entendido». Kant señala de inmediato los umbrales exegéticos de la letra del criticismo, que radican en la continua referencia a la «idea en su conjunto (*Idee im Ganzen*)», en considerar la estructura del sistema como unidad. Estos umbrales no pueden ser transgredidos so pena de una tergiversación por esos «hombres meritorios». Esta idea del todo sólo es

–con el último más tímida, pero contundentemente– rompe su deliberada abstemia de polemista. Kant había dado alas a un modo de hacer y leer filosofía que no se ciñe al acatamiento a la letra, sino que busca el sentido en la idea en su conjunto, en la referencia al todo. El principio matriz de un sistema excede la mera letra. Este excedente es justamente lo que garantiza la comprensión del auténtico sentido. Autonomía hermenéutica y comprensión genuina del concepto de sistema se entrelazan. El esfuerzo de pensar por sí mismo (*Selbstdenken*) es la contraseña que permite franquear la letra para adentrarse en el núcleo genético del todo. Fichte esgrime con vehemencia esta recomendación para reivindicar el espíritu del criticismo contra su letra. Kant pretende escindir contenido y exposición de la filosofía, reconociendo en su caso la completud del primero y la incompletud de la segunda, cediendo a sus adeptos la tarea de paliarla mediante la pulimentación expositiva. Es la misión que le enconmienda a Fichte (GA III/3, 101-102), quien, sin embargo, como corolario del encono con Schiller, no restringe el espíritu de la filosofía a la consecución de una presentación más lograda, pues forma y fondo aparecen sólidamente trenzados. El fondo es pluriforme, es versátil al exponerlo, pero el defecto de fondo no se resuelve puliendo la forma. La variedad de la letra ha de declinar un espíritu unitario. De ahí que Fichte se muestre interesado en penetrar el espíritu en la filosofía, pues la filosofía no es sino espíritu, y la letra del criticismo momifica su espíritu, neutralizando su esfuerzo en pos del estatuto de ciencia. La *WL* está imbuida de la hermenéutica kantiana, pero a la vez le estampa el cuño propio de una nueva filosofía. No se puede contentar, como le reclama Kant invocando el ejemplo de Beck, con aportar un «punto de vista» que sirva para apuntalar el edificio de la *Crítica*. Fichte es más ambicioso.

accesible mediante un rechazo de la alienación interpretativa, de la heteronomía judicativa: «pueden descubrirse aparentes contradicciones en todo escrito, especialmente en el que se desarrolla como discurso libre, cuando se confrontan determinados pasajes desgajados de su contexto. A los ojos de quienes se dejan llevar por los juicios de otros, tales contradicciones proyectan sobre dicho escrito una luz desfavorable. Por el contrario, esas mismas contradicciones son muy fáciles de resolver para quien domina la idea en su conjunto» (*KrV* B XLIII-XLIV).

Con su acre *Declaración* Kant no augura, sin embargo, un retorno dogmático, escolástico, a la letra de su obra, sino que, fiel a su concepto cósmico o cosmológico de la filosofía, rehabilita el punto de vista del entendimiento común, «sólo que cultivado suficientemente». Con su prurito literalista no reputa de prístina la intención del autor, su propia *auctoritas*. Kant apela al Juicio como patrón interpretativo, en cuya *Crítica* ha suministrado las pautas del *sensus communis* como un antídoto contra la enajenación interpretativa, el ensimismamiento solipsista y la rapsodia subjetiva. La réplica de Fichte vía Schelling no cae en la insolencia, porque se sabe partícipe de un mismo horizonte de inteligibilidad del texto.[39] La presunta exaltación de la letra en su *Declaración* antifichteana no se compadece con la rigurosa delimitación kantiana entre Ilustración e iluminismo oscurantista. La autonomía del *Selbstdenken* jamás puede vitorear el «egoísmo lógico» (*logische Egoisterei*) (AK XVI, 413-419) ni la indolencia de una razón pasiva calcificada por los prejuicios. La *WL* había sido estigmatizada por cohonestar un egoísmo de esa laya. En la búsqueda de un conjuro contra ese peligro que acecha a la filosofía trascendental ambos son aliados; por eso Fichte no puede lanzar un bumerán que luego le golpeará a sí mismo. A Schelling le dice:

> Quién sabe dónde trabaja, ya ahora, la joven cabeza ardiente que buscará sobrepasar (*hinauszugehen*) los principios de la *WL* y probar sus inexactitudes y su incompletud. ¡Que el cielo nos conceda su gracia para que no nos limitemos a asegurar que son sutilezas estériles, en las cuales ciertamente no nos inmiscuiríamos, sino para que uno de nosotros o, si esto ya no nos fuera posible, en nuestro lugar alguien formado en nuestra escuela pueda *demostrar* efectivamente la nulidad de estos nuevos descubrimientos o bien, si es incapaz de ello, los acepte en nuestro nombre con gratitud (GA III/4, 76; cf. III/2, 93).

39. «1) Pensar por sí mismo. 2) Pensar poniéndose en el lugar de los otros. 3) Pensar siempre de acuerdo consigo mismo. La primera es la máxima del modo de pensar *libre de prejuicios*; la segunda, del *extensivo*; la tercera, del *consecuente*. La primera es la máxima de una razón nunca *pasiva*. La propensión a la pasividad, por lo tanto, a la heteronomía de la razón, se llama *prejuicio*. [...]. En lo que toca a la segunda máxima..., un hombre manifiesta la amplitud de su modo de pensar cuando puede elevarse por encima de las condiciones privadas y subjetivas del juicio, dentro de las cuales otros están como encerrados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (lo que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás). La tercera máxima, a saber, la del modo de pensar *consecuente*, es la más difícil de alcanzar, y no puede alcanzarse más que por la unión de las dos primeras y después de haber adquirido en éstas una cierta destreza mediante un ejercicio repetido de las mismas. Puede decirse que la primera de esas máximas es la máxima del entendimiento; la segunda, del Juicio; la tercera, de la razón» (AK V, 294-295; cf. VII, 128-130, 197-201, 226-229; *Refl. 454-456*, XV/1, 186-188). Fichte hará un uso frecuente y diverso de la máxima de la consecuencia (GA I/3, 30, 39-40, 84-85, 353-354, 358, 385, 445-446). Además, en el artículo que origina la discordia con Schiller, Fichte apelará a ese *sensus communis* o sentido universal para evitar la infatuación del individuo (GA I/6, 338).

Fichte no quiere secundar el lapsus dogmático en el que parece haber incurrido Kant, y sostiene –recogiendo una tesis kantiana– la convergencia entre el proceso de demostración y el proceso de interpretación. En la quinta de las *Lecciones sobre el destino del sabio* afirma:

> entenderemos a Rousseau mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo y lo encontraremos en perfecta concordancia consigo mismo y con nosotros (GA I/3, 61).

No se trata de rescatar la intención originaria del autor en el sentido de su propósito empírico, psicológico o consciente, sino de su intención sistemática, objetiva. Es el mismo mensaje que formula Kant en la *KrV* aplicado a la noción de *idea* en Platón:

> No quiero embarcarme ahora en una investigación literaria para dilucidar el sentido que el gran filósofo daba a esta palabra. Me limitaré a observar que no es raro que, comparando los pensamientos expresados por un autor acerca de su tema, tanto en el lenguaje ordinario como en los libros, lleguemos a entenderle mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo. En efecto, al no precisar suficientemente su concepto, ese autor hablaba, o pensaba incluso, de forma contraria a su propia intención (*Absicht*) (A313-314 B370).

Toda esta panoplia de recursos hermenéuticos entran en liza en la *SI* de 1797 –que probablemente Kant leyó (AK XIII, 546, 548). El §6 lo consagra a establecer la concordancia en el espíritu entre Kant y la *WL*, limando las presuntas discrepancias entre ambos:

> el autor de la *WL* empieza haciendo observar que la misma coincide plenamente con la doctrina kantiana y que no es otra cosa que la doctrina kantiana bien entendida (GA I/4, 221; cf. 204, 208, 254).

Esta audaz insinuación la remata usando los mismos aperos hermenéuticos que Kant a la par que la distinción entre espíritu y letra:

> Se ve uno precisado a explicar atendiendo al *espíritu* cuando explicando según la *letra* no va a ir muy lejos. El propio Kant, al confesar modestamente que no tiene especial conciencia de poseer el don de la claridad, no da gran valor a lo que dice su letra, y en el prólogo a la segunda edición de la *KrV*, p. XLIV, recomienda él mismo explicar según el *contexto* y de acuerdo con la *idea de conjunto*, o sea, según el *espíritu y la intención (Geiste und der Absicht)* que puedan tener determinados pasajes. Él mismo da (*Sobre un descubrimiento*, etc., p. 19 ss.) una notable prueba de lo que es explicar atendiendo al espíritu en la interpretación que hace de Leibniz, en la cual todas sus proposiciones parten de esta premisa: ¿Es verosímil (*wohl glaublich*) que Leibniz haya querido decir tal cosa y tal otra? [...]. Así pues, llegamos a la conclusión de que se debe explicar (*erklären*) a un escritor filosófico original (no vale el referirse aquí a los meros intérpretes (*Auslegern*), pues lo que hay que hacer con ellos es cotejarlos con el autor a quien comentan, si éste no se ha perdido todavía) según el *espíritu que realmente hay en él*, y no según un espíritu *que se presume debe haber en él* (GA I/4, 231-232).

Existe una cesura entre la lisa lectura y la efectiva comprensión (íd., 222). Tomar al pie de la letra a un autor no equivale a proporcionar una explicación «adecuada a la intención de este autor». La *intentio auctoris* no mienta aquí el desvelamiento de sus miras conscientes o inconscientes, sino el examen –al trasluz del sentimiento del todo y con vocación de instaurar la unidad de las partes– de los pensamientos expresados, eventualmente de manera imperfecta, por un autor sobre un tema. Kant tiende la mano a la filosofía del esfuerzo de Fichte, pues el aprendizaje de la filosofía o la interpretación de un texto no se agotan en una mera recepción o reproducción de la letra, sino que alberga un ingrediente de autonomía y de cooperación en pos de una idea inter y transsubjetiva –por lo que es imposible concebir la *intentio auctoris* subjetivamente– que nunca se revela en su plenitud, pero a cuyo sentido cabe aproximarse asintóticamente mediante un escrutinio activo y dialógico.

La *WL* se caracteriza por la preponderancia del espíritu y el compromiso con la imaginación como generadora de la filosofía:

> De esta facultad [la *imaginación creadora*] depende que se filosofe con espíritu o sin él. La *WL* es de tal índole que no puede ser comunicada en modo alguno por la mera letra, sino únicamente por el espíritu; porque sus ideas fundamentales tienen que ser producidas por la misma imaginación creadora en todo aquel que la estudia (GA I/2, 415).

La *WL* navega a bordo del espíritu y la imaginación, el buque insignia de la estética fichteana.

4. *La* Doctrina de la ciencia *como parusía del espíritu del kantismo*

La historia de la relación de Fichte con Kant es la crónica de la recepción, asimilación y metamorfosis del idealismo trascendental por parte de la *WL*. Dos momentos resultan cruciales: en primer lugar, la indagación fichteana de la verdadera naturaleza de la filosofía crítica, que a su vez implica la percepción de sus aporías y deficiencias; en segundo lugar, la completa edificación del sistema idealista desde su basamento, ya barruntado en la definición de la revolución copernicana, pero no explotado hasta sus últimas consecuencias. A ambos hitos les subyace la convicción de que no hay más filosofía que la kantiana y que cualquier ensayo posterior sólo puede aspirar a su despliege.[40] El cometido que Fichte confía a su *WL* consiste en la culminación de la auténti-

40. «Ningún entendimiento humano puede avanzar más allá del límite en el que Kant se detuvo, especialmente en su *KU*, el cual él, sin embargo, nunca nos determinó ni señaló como último límite del saber finito. El autor sabe que nunca podrá decir algo a lo que Kant no haya apuntado, inmediata o mediata, clara u oscuramente» (GA I/2, 110).

ca filosofía, iniciada pero no fundamentada en su radicalidad por Kant.[41] Muchas son las citas que registran el impacto del pensamiento kantiano sobre el suyo propio desde el instante en que le despertó de su particular sueño dogmático[42] y la urgencia de continuarlo.

Puede entenderse, por tanto, el revés que representó para el discípulo la desautorización de su obra por el maestro, primero en círculos privados[43] y luego, tal como hemos visto, públicamente. El rechazo kantiano a sus denuedos le afligió no porque acarreara su formal expulsión de una escuela a manos del celoso guardián de su pretendida ortodoxia,[44] sino porque vio vapuleada e incluso denostada su propia idea de la filosofía cenital, la única digna de ese nombre, auspiciada por Kant y que él quería coronar. Fichte acomete la tarea de probar la perfecta coherencia de su pensamiento con el de Kant, desmintiendo, mediante una confrontación con la letra de las *Críticas*, a quienes dudan del kantismo de su empresa. En la *SI* afronta de manera ordenada este desafío.

En la prueba fichteana cabe distinguir dos etapas capitales. En la primera aborda los vínculos de su posición con la de Kant y calibra su grado de parentesco desentrañando el sentido de ciertas nociones de gran calado teórico en sus respectivas obras: intuición intelectual, apercepción pura e imperativo categórico. En la segunda sondea la identidad de ambos planteamientos en lo que concierne a la relación entre el Yo y el contenido empírico del conocimiento, entre la subjetividad y la realidad efectiva. En esta segunda fase los conceptos de subjetividad, fenómeno, cosa en sí y experiencia soportan el peso de la prueba.

41. «Kant, de manera general, posee la verdadera filosofía, pero sólo en sus resultados, no en sus principios. Este pensador único es para mí siempre motivo de admiración. ¡Tiene un genio que le descubre la verdad sin mostrarle el principio!» (carta de Fichte a Stephani de diciembre de 1793, GA III/2, 28).

42. «Me había entregado al estudio de la filosofía kantiana con motivo de lo que parece una mera casualidad, una filosofía... que eleva de una manera inconcebible el espíritu entero sobre todas las cosas terrenales. He abrazado una moral más noble y, en lugar de ocuparme de cosas exteriores, me ocupo más de mí mismo. Consagraré a esta filosofía al menos algunos años de mi vida, y todo lo que escriba en varios años desde ahora versará sobre ella» (carta de Fichte a M. J. Rahn del 5 de septiembre de 1790, GA III/1, 170-171).
«Vivo en un mundo nuevo desde que leí la *KpV*. [...] Cosas que creía que jamás me podrían ser demostradas, por ejemplo, el concepto de una libertad absoluta, del deber, etc., me han sido demostradas. [...]. ¡Qué bendición para una época en que la moral estaba destruida hasta sus fundamentos, en que el concepto de deber estaba borrado de todos los diccionarios» (carta de Fichte a F.A. Weisshuhn de agosto o septiembre de 1790, GA III/1, 167; cf. íd., 190).

43. Fichte se hace eco de esta desautorización: «El señor Forberg, a quien la *Allgemeine Literatur Zeitung*, la *Salzburger Literatur Zeitung*, etc., consideran el autor de los *Fragmentos de mis papeles* (Jena, 1796), puede asegurar de la mejor fuente (probablemente de una carta de Kant a él) que Kant es de la opinión de que mi sistema es totalmente distinto del kantiano. A mí, la verdad, me ha resultado imposible saber de la mejor fuente o de cualquier otra la opinión de Kant sobre la *WL*. También estoy muy lejos de pedir al venerable anciano, que ha pagado verdaderamente su puesto en el mundo, que profundice en una serie de ideas totalmente nuevas, para él totalmente extrañas y totalmente distintas de su estilo, meramente para que pronuncie un juicio que, sin duda alguna, el tiempo pronunciará por él; y que Kant no suele juzgar lo que no ha leído, lo sé muy bien. Pero debo en justicia creer al señor Forberg hasta que yo pueda probar lo contrario. Es posible, pues, que Kant haya manifestado una opinión semejante. Pero la cuestión es, entonces, si ha hablado de la *WL efectivamente leída* y *efectivamente comprendida* o de los aventurados engendros que se le ocurrió al crítico exponer bajo el nombre de *WL* en los *Philosophischen Annalen*. *Annalen* que, como su editor sabe, ha llamado la atención sobre los flancos débiles de la *WL*» (GA I/4, 222).

44. Fichte, que estaba de acuerdo con la tendencia general y el núcleo doctrinal del idealismo trascendental, siempre mantuvo una gran distancia en relación con determinados elementos de la obra kantiana, manifestándose en la práctica como un heterodoxo, al mostrar –en la línea de autores como Reinhold, Maimon, Jacobi o Schulze–, los límites de la exposición kantiana. La *Reseña de Enesidemo* (1794) apunta la necesidad de poner las bases del sistema, para cuya construcción Kant ha aportado todos los materiales. Posteriormente, su *FDC* (1794-95) identifica la posición filosófica de Kant con la del realismo cuantitativo, insuficiente para explicar el hecho de la representación y la conciencia misma. La *SI* de 1797, donde Fichte intenta probar la igualdad de los puntos de vista de la *WL* y del criticismo, es ante todo la manifestación de que el idealismo kantiano sólo es coherente si se entiende fichteanamente, esto es, sólo si se extraen todas las consecuencias del establecimiento de la dimensión tética del Yo como fundamento de la experiencia. Estas divergencias se agudizarán en las obras de los siguientes años, pero nuestro estudio quiere ceñirse al arco temporal que se cierra en 1800.

4.1 Intuición intelectual, apercepción pura e imperativo categórico

En la *WL* la intuición intelectual es fundamental en el sentido literal del término, pues describe el acto de retorno a la interioridad mediante el cual el Yo, cúspide del sistema, se descubre o se pone. Ella es el órgano privilegiado de la toma de conciencia del Yo –el Yo puro, la pura autoconciencia–, que se constituye en la instancia originaria de la que el ser racional no puede abstraer, instancia que condiciona toda ulterior conciencia y nuestra experiencia. Por ello se la convoca a la hora de establecer el primer principio; es «el único punto de vista sólido para toda filosofía» (GA I/4, 219; cf. 224). La *WL* parte de la intuición intelectual de la autoactividad absoluta del Yo y propicia la génesis de un mundo para nosotros.

Parece improcedente construir un sistema de ascendencia kantiana sobre aquello contra lo que Kant se ha pronunciado sin ambages. Las tempranas suspicacias acerca del kantismo de Fichte proceden de la presencia de esta noción en la *WL*. Pero, según su autor, ella designa algo muy diferente de la dogmática intuición originaria concebida como vía de acceso a una realidad no sensible, o de la forma de intuición propia de un entendimiento arquetípico que otorga realidad a las cosas por el simple hecho de pensarlas (*KrV* B72). Por eso,

> antes de construir sobre este argumento, hubiera debido indagarse si acaso no se expresan en ambos sistemas con la misma palabra conceptos totalmente diversos. En la terminología kantiana toda intuición se dirige a un ser (un ser puesto, un estar). Una intuición intelectual consistiría en la conciencia inmediata de un ser no sensible, la conciencia inmediata de la cosa en sí, y por cierto en virtud del mero pensar; sería, por tanto, una creación de la cosa en sí por medio del concepto (GA I/4, 224).

Kant tiene razón al repudiar una intuición de ese jaez, pues implica una forma de relación entre la subjetividad y la realidad inadecuada para un ser finito como el hombre. Mediante su repudio logra alejar la noción de cosa en sí. Pero como la *WL* dispone de un medio expeditivo de

eliminarla mostrando el sinsentido[45] de una entidad absolutamente independiente de toda conciencia o, en la jerga fichteana, de un No-Yo al margen del Yo, puede entregar a la intuición intelectual un estatuto diferente. No está destinada a aprehender una realidad en sí, sino a dar cuenta de una realidad que sólo puede desvelarse en la conciencia. La intuición intelectual fichteana es, en efecto, la vía de acceso al Yo puro, al Yo que es mera actividad o agilidad sin sustrato.

Sobre este tipo de intuición intelectual Kant no reflexionó, aunque Fichte alega varios pasajes para homologarla en el seno del idealismo crítico:

> La intuición intelectual de la que habla la *WL* no se dirige en absoluto a un ser, sino a un actuar, y en Kant no se la menciona (excepto, si se quiere, en el empleo de la expresión de *apercepción pura*). Sin embargo, incluso es posible señalar con toda exactitud en el sistema kantiano el lugar en que debería hablarse de ella. ¿Se es consciente, tal como lo entiende Kant, del imperativo categórico? [...] Esta conciencia es, sin duda, inmediata, pero no sensible, de modo que es cabalmente lo que yo llamo intuición intelectual (GA I/4, 225).

Respecto a la ecuación entre apercepción pura e intuición intelectual es menester insistir en que lo concernido en ambas es la conciencia del Yo, pero el origen de esta representación es muy distinto en los dos autores. Kant modula su doctrina del Yo desde la teoría de la sensibilidad, que condiciona todos los resortes de la *KrV*. La sensibilidad y su órgano, la intuición sensible, nos ofrece los objetos en cuanto fenómenos. Nuestra intuición es una intuición sensible, a través de la cual los

45. «Es de este modo como el sistema kantiano, de acuerdo con el curso que ha tomado, puede haberse visto en la necesidad de descartar la cosa en sí. La *WL* la ha dejado de lado de otra manera: sabe muy bien que es la más completa distorsión de la razón, que constituye un concepto puramente irracional. Todo ser es para ella necesariamente un ser *sensible*, pues ella deduce el concepto entero sólo a partir de la forma de la sensibilidad; y en ella se encuentra uno completamente asegurado frente a la afirmación de un medio de relación con esa cosa en sí. La intuición intelectual en el sentido kantiano constituye para ella un absurdo que se nos desvanece entre las manos cuando queremos pensarla y que no merece tener un nombre» (GA I/4, 225).

objetos existentes se dan a una subjetividad caracterizada como sensibilidad. Incluso el espacio y el tiempo sólo poseen realidad en relación con los objetos de los sentidos y con la facultad de ser afectados por dichos objetos. Si abstraemos del hecho de que somos seres que intuimos sensiblemente, nada significan las representaciones de espacio y tiempo. Los conceptos puros del entendimiento, por su parte,

> están exentos de tal limitación y se extienden a los objetos de la intuición en general, sea ésta igual o desigual a la nuestra, siempre que sea sensible y no intelectual. Pero esta extensión de los conceptos más allá de nuestra intuición sensible no nos sirve de nada. En efecto, se trata entonces de conceptos vacíos de objetos..., simples formas del pensamiento sin realidad objetiva, ya que no tenemos a mano intuición alguna a la que aplicar la unidad sintética de apercepción, único contenido de esas formas. Con tal aplicación podrían determinar un objeto. Sólo nuestra intuición sensible y empírica puede darles sentido y significación (*KrV* B 148).

Kant niega la posibilidad de un entendimiento intuitivo. El entendimiento, al menos el nuestro, tiene que remitir directa o indirectamente a la sensibilidad. Pero si no es intuitivo, se configura entonces como un entendimiento que exige la intuición sensible, como una actividad del Yo que enlaza la diversidad sensible dada en la intuición. Nuestro entendimiento es la facultad de los conocimientos que, por su parte, no son más que la relación que las representaciones guardan con un objeto, siendo éste sólo aquello en cuyo concepto se halla unificado lo diverso de la intuición. Ahora bien, toda unificación de representaciones requiere unidad de conciencia en la síntesis de las mismas. Por tanto, la unidad de conciencia determina la relación de las representaciones con un objeto y su validez objetiva. Consiguientemente, la unidad de conciencia hace que aquéllas se conviertan en conocimiento y fundamenta la misma posibilidad del entendimiento. Esta unidad de conciencia es lo que Kant entiende por Yo.

Luego el proceso mediante el cual la *KrV* llega a la posición del Yo es muy distinto del acto de posición absoluta que inaugura la *WL*. La unidad de conciencia, definitoria del Yo kantiano, desaparecería si lo

diverso de la intuición no se uniera en conceptos de objetos, pues todas las intuiciones están sometidas a las categorías, en tanto que condiciones de acuerdo con las cuales tal material puede unirse en una conciencia. Desde que se presenta en nuestro ánimo esa diversidad, la unidad del «Yo pienso» posibilita la construcción de la realidad objetiva. Y la misma unidad del Yo se perdería en lo múltiple de la intuición, si no hiciese la síntesis de semejante multiplicidad por medio de las categorías. El acto «Yo pienso», que debe acompañar a todas las representaciones, no tendría lugar sin alguna representación que suministre la materia del pensar, pues lo empírico es la condición de la aplicación o uso de la facultad intelectual pura. En suma, sin la dimensión de la receptividad, incluso la representación intelectual *Yo* se disiparía:

> la unidad de conciencia sería imposible si, al conocer la diversidad, el ánimo no pudiera adquirir conciencia de la identidad de la función mediante la cual combina sintéticamente esa misma diversidad en un conocimiento. Consiguientemente, la originaria e ineludible conciencia de identidad del Yo es, a la vez, la conciencia de una igualmente necesaria unidad de síntesis de todos los fenómenos según conceptos (*KrV* A 108).

Frente a esta vía de acceso al Yo, siempre mediata por parte de Kant, la intuición intelectual es, para Fichte, la forma de la conciencia inmediata del Yo. Por ella no entenderá la *WL* la intuición de una cosa en sí, de una realidad absoluta, ya sea objetiva o subjetiva, que Kant había considerado inaprehensible. Es el acto en virtud del cual el espíritu se pone como tal y enfatiza su interioridad:

> Únicamente por medio de este acto y simplemente por medio de él, por medio de un actuar al cual no precede absolutamente ningún actuar, viene a ser el Yo originariamente para sí mismo (GA I/4, 213; cf. 272).

Hemos constatado que Kant tiene otra manera de allegarse al Yo. De él no tenemos conciencia inmediata. La conciencia del mundo, la experiencia externa, es condición de la experiencia interna. Por eso, el Yo kantiano descubre su función al final de la deducción de las categorías, para constituirse en condición trascendental de una única experien-

cia compartida y universalizable. Ahora bien, con independencia de la forma de conciencia del Yo y del momento de su irrupción, Kant llama experiencia a una síntesis de percepciones realizada por el entendimiento a partir de la diversidad sensible dada en la intuición. La experiencia[46] en este sentido es el primer fruto de nuestro entendimiento y señala al Yo como su instancia productora.

¿Por qué entonces no elevar el Yo a principio de la experiencia? Si ésta no es más que un conocimiento, algo pensado, algo perteneciente a la conciencia o al Yo, ¿por qué no emprender la deducción integral de la experiencia desde el Yo? ¿No radica ahí el verdadero mensaje de la revolución copernicana, esto es, el predominio del Yo, de la razón, sobre las cosas? Tal era la convicción fichteana:

> Todo el mundo comprenderá, es de esperar, que si se supone con el idealismo trascendental, aunque sólo sea problemáticamente, que toda conciencia reposa en la conciencia de sí y está condicionada por ella..., tiene que pensar ese volver sobre sí como anterior a todos los demás actos de la conciencia o como condicionándolos, tiene que pensar ese volver sobre sí como el acto más primitivo del sujeto. Y, como además, nada es para él que no sea en su conciencia, y todo lo demás de su conciencia está condicionado por este mismo acto..., tiene que pensarlo como un acto para él totalmente incondicionado y, por ende, absoluto... Y el idealismo trascendental, si procede sistemáticamente, no puede proceder de otra manera que como procede la *WL* (GA I/4, 216).

Sólo la elevación de la intuición intelectual a principio supremo, sólo la realización de este acto de posición del Yo en el frontispicio de la filosofía garantiza el carácter infranqueable del Yo. Toda conciencia es por y para un Yo, y sin éste nada existiría. El Yo posee el principio de

46. «La experiencia... consiste en una síntesis de percepciones, pero una síntesis que no se halla contenida en la percepción, sino que contiene en una conciencia la unidad sintética de la diversidad de tal percepción» (*KrV* B 218). En la misma línea: «La experiencia es, sin ninguna duda, el primer producto surgido de nuestro entendimiento al elaborar éste la materia bruta de las impresiones sensibles» (*KrV* A 1).

su unidad en sí mismo, que no le es conferido por nada externo. El Yo no es algo compilado, sintetizado, sino una tesis absoluta (GA I/4, 228). Toda conciencia *efectiva* es conciencia de algo, mediata. Si Fichte hace de la conciencia del Yo una conciencia inmediata, originaria, es para afirmar que las cosas jamás deben determinar el ser de nuestra subjetividad, creyendo redondear así el riguroso ajuste entre el contenido nuclear de la filosofía kantiana y la *WL*:

> ¿Cuál es, en dos palabras, el contenido de la *WL*? Éste: la razón es absolutamente autónoma; es sólo para sí y, además, sólo ella es para sí. De modo que todo cuanto ella es ha de hallarse fundado en ella misma, y ser explicado sólo a partir de ella misma y no de algo fuera de ella, a lo cual, fuera de ella, no podría llegar sin dejar de ser ella misma. En suma, la *WL* es idealismo trascendental. ¿Y cuál es, expresado brevemente, el contenido de la filosofía kantiana? ¿Cómo podríamos caracterizar el sistema de Kant? Confieso que se me hace imposible pensar cómo se puede entender siquiera una proposición de Kant y hacerla compatible con otras proposiciones sin aquel mismo presupuesto, que creo salta a la vista en todas partes (GA I/4, 227).

Otro elemento con el que Fichte asocia su intuición intelectual es el imperativo categórico:

> Esta cuestión olvidó Kant planteársela porque no ha tratado en ninguna parte el fundamento de toda la filosofía, ya que en la *KrV* se ocupó sólo del fundamento teórico, en el cual no podía entrar el imperativo categórico, y en la *KpV* consideró sólo el fundamento práctico, en el cual interesaba únicamente el contenido y no podía surgir la cuestión de la clase de conciencia (GA I/4, 225).

Fichte es parco en lo relativo a la identificación del imperativo categórico con la intuición intelectual. Pero sus textos delatan un lapsus, al sostener que Kant no se ha planteado el problema de la forma de conciencia del imperativo categórico. Kant lo aborda explícitamente[47] e in-

47. «La ley moral, de la que nosotros tenemos conciencia inmediatamente (tan pronto como formulamos máximas de la voluntad), es la que se nos ofrece

cluso rechaza que sea una intuición intelectual:

> Se puede denominar la conciencia de esta ley fundamental un hecho de la razón, porque no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón, por ejemplo de la conciencia de la libertad (pues esta conciencia no nos es dada anteriormente), sino que se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética *a priori*, la cual no está fundada en intuición alguna ni pura ni empírica, aun cuando sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, para lo cual, empero, como concepto positivo, sería exigible una intuición intelectual que no se puede admitir aquí de ningún modo (AK V, 56).

De la misma manera que la construcción de una única experiencia teórica compartida y universalizable impone la necesidad de sintetizar la diversidad sensible a partir de determinadas normas intersubjetivas del pensar –los principios puros del entendimiento–, la construcción de una experiencia práctica impone la necesidad de promover una síntesis de las voluntades discretas mediante una ley racional, universal, que haga posible la concordancia entre ellas (AK V, 29-30). El imperativo categórico se descubre, pues, a una voluntad impulsada a la acción por la determinación de una razón legisladora que ha soslayado todo factor empírico en la elevación de esa máxima necesaria y universal.

Sin la conciencia del condicionamiento empírico derivado de nuestra finitud, que ha de estar a nuestra merced para celebrar nuestra autonomía, no habría conciencia de la ley moral. La intuición intelectual que Kant excluye en el ámbito práctico es la ya desterrara del teórico (a sa-

> primeramente, y ...conduce precisamente al concepto de la libertad. Pero ¿cómo es posible también la conciencia de aquella ley moral? Nosotros podemos tener conciencia de leyes puras prácticas, del mismo modo como tenemos conciencia de principios puros teóricos, observando la necesidad con que la razón nos los prescribe y la separación de todas las condiciones empíricas, separación que la razón nos señala» (*KpV* AK V, 29-30).
> «La ley moral es dada, por decirlo así, como un hecho de la razón pura, del cual nosotros *a priori* tenemos conciencia, y que es cierto apodícticamente, aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ejemplo alguno de que se haya seguido exactamente» (AK V, 47).

ber, la conciencia inmediata y no sensible de un objeto en sí) porque, en primer lugar, el ser humano no posee un entendimiento intuitivo y, en segundo lugar, la libertad no es deducible de una instancia ajena a la absoluta autonomía del Yo. Y, sin embargo, no resulta antikantiana la posición de Fichte cuando asocia el imperativo categórico con la forma de conciencia inmediata de su ahora elucidada noción de intuición intelectual. Pues Fichte, análogamente a como rechaza la intuición intelectual en clave kantiana para el ámbito de la teoría, rechaza su aplicación en el práctico. Si Kant no da a la moral ningún fundamento superior al de la ley moral como expresión de nuestra razón (AK VI, 3), Fichte hace lo propio cuando vincula la intuición intelectual a la conciencia de la actividad pura, a la Yoidad. La razón fichteana, más allá de una mera facultad de razonar, aparece como determinando ella misma su actividad, proponiendo un fin exclusivamente a partir de ella misma. El talante práctico de la razón reside en su indeterminabilidad por lo extraño, en su autodeterminación:

> El principio de la moralidad es el pensamiento necesario de la inteligencia de acuerdo con el cual ella debe determinar su libertad, sin excepción, según el concepto de su autonomía.
> Es un pensamiento, de ninguna manera un sentimiento o una intuición, aunque este pensamiento se funda en la intuición intelectual de la actividad absoluta de la inteligencia; un pensamiento *puro*, en el que no se mezcla el menor elemento de sentimiento o de intuición sensible, pues es el concepto inmediato que la inteligencia pura tiene de sí misma como tal; un pensamiento *necesario*, pues es la forma bajo la cual se piensa la libertad de la inteligencia...
> El contenido de este pensamiento es que el ser libre *debe* –el deber expresa la determinación de la libertad–, que debe poner su libertad bajo una *ley*; que esta ley no es sino el concepto de *absoluta autonomía* (absoluta indeterminabilidad por cualquier cosa fuera del concepto); en fin, que esta ley vale *sin excepción*, porque contiene la determinación originaria del ser libre (GA I/5, 69-70; cf. 26-27, 66-68).

4.2 Experiencia y subjetividad en el idealismo de Kant y Fichte

Tras la acerba recepción del *FDC*, Fichte se siente apremiado a aclarar el nexo entre subjetividad y realidad, pues sus detractores le imputaron al Yo absoluto una suerte de dotes fantasmagóricas de reificación con la mera fuerza de los silogismos. Se defiende de la acusación de logicismo invocando al propio Kant, quien no sólo no apela a un contenido dado desde fuera, sino que nunca ha dado a la experiencia como fundamento de su contenido empírico algo distinto del Yo. Fichte mantiene la imposibilidad de pensar una cosa independientemente de nuestra facultad de representar, y esta actitud revela la fisonomía de la filosofía crítica:

> El sistema crítico... enseña que el pensamiento de una cosa que poseería en sí e independientemente de toda capaçidad de representar la existencia y ciertas cualidades, es una quimera, un sueño y un sinsentido (GA I/2, 57).

El riesgo de extraviarse en una lógica vacua es difícil de evitar cuando Fichte afirma la conveniencia de partir en filosofía de un principio formal a la vez que existencial (GA I/2, 53). La realidad entonces se define íntegramente desde el Yo (GA I/4, 203). Por tanto, la idea de una cosa en sí, de un No-Yo independiente del Yo, es contradictoria:

> la esencia del idealismo trascendental en general, y de su exposición de la *WL* en particular, consiste en que el concepto de ser no se considera como un concepto primario y primitivo, sino simplemente como un concepto derivado, y derivado por medio del contraste con la actividad, o sea sólo como un concepto negativo. El ser es, para él, una mera negación de ésta. Bajo esta condición tan sólo tiene el idealismo una firme base y resulta concordante consigo mismo (GA I/4, 251-252).

¿Hasta dónde –dice Fichte, interpretando la *KrV*– se extiende la aplicabilidad de las categorías? Sólo sobre el dominio de los fenómenos; por consiguiente, sólo sobre lo que es ya para nosotros y en nosotros mismos (GA I/4, 235). ¿Qué significa hablar de una cosa en sí, un noúmeno, como causa de nuestras representaciones? En primer lugar, contradecir la condición kantiana del uso empírico de las categorías; en

segundo lugar, olvidar que un noúmeno es un mero pensamiento. Ambas consecuencias atentan contra la letra de la filosofía kantiana:

> En tanto no declare Kant expresamente con estas mismas palabras que él deriva la sensación de una impresión de la cosa en sí o, para servirme de su terminología, que en filosofía debe explicarse la sensación por un objeto trascendental existente en sí fuera de nosotros; en tanto esto no suceda, no creeré lo que aquellos intérpretes nos refieren de Kant (GA I/4, 239).

Kant no hace de la cosa en sí el fundamento del contenido empírico del conocimiento, como creen algunos de sus acólitos; pero tampoco reduce el mundo real a un simple engendro en la conciencia. Para conjurar una lectura tan distorsionada debemos ponderar la relación entre el idealismo trascendental y el realismo empírico kantianos. Fichte premia aquél y minimiza éste, por ser deudor de la tópica exégesis de la filosofía kantiana en base al dualismo recalcitrante fenómeno/cosa en sí. Según tal exégesis, sólo conocemos fenómenos, mientras que la cosa en sí, como sustrato último de la realidad, es desconocida a la par que causa de la afección mediante la cual nos representamos los fenómenos. Jacobi inspira esta interpretación sesgada que cala en la época. Fichte convirtió el idealismo trascendental en el único punto de vista filosófico, y cifró su tarea en la deducción de todo el orbe de la experiencia a partir de un principio incondicionado. Relega la veta del realismo empírico, pues peraltarla hubiera comportado dar un mayor peso al punto de vista común, de la vida y de la ciencia. La filosofía se abre a otra visión, a la especulación, que tiene su fundamento en el pensar autónomo, que así se convierte en su auténtico *ímpetu*.

La libertad es el motor del fichteanismo. Es principio (*Prinzip*, *Grund*) de la *WL*, la instancia que hace explicable lo que debe ser explicado en la filosofía, a saber, la experiencia entera o el orbe completo de nuestras representaciones. Es igualmente comienzo (*Anfang*) de la *WL*, al iniciarse con la elección del punto de vista que la define. La *WL* no es una colección de conocimientos acumulados o heredados, no es un discurso *dado* que se pueda recibir o adquirir históricamente de vivencias más o menos cotidianas, que son precisamente las que constituyen el discurso de la vida y de la ciencia. A ella no puede uno encaminarse a través de lo que otro ha producido o produce, pues la filosofía no se

puede copiar ni remedar, ni el verdadero filósofo puede ser un imitador. Copia, remedo, imitación son los antagonistas de un alma libre. La *WL* es un cierto modo de pensar (*Denkart*), una cierta visión (*Ansicht*) o punto de vista (*Gesichtspunkt*) que hemos de alentar en nosotros; en consecuencia, algo que se nos escapará si no realizamos la experiencia interna que ella nos solicita, experiencia (absolutamente originaria, tética) que tiene lugar sólo si atendemos a nuestro Yo y observamos cómo actúa: «la filosofía es un producto de la libre capacidad de pensar, la ciencia acerca de la experiencia que cada uno tiene que producir en sí mismo» (GA IV/2, 19). Y aquí la experiencia debe entenderse tanto en sentido subjetivo como objetivo: la experiencia filosófica y la experiencia efectiva.

Al reparar en mí mismo, en los hechos de mi conciencia o representaciones, encuentro unas acompañadas del sentimiento de necesidad, por cuyo fundamento pregunta la *WL*. Esta pregunta entraña una elevación sobre lo fundado, se interroga por algo que no acaece como representación necesaria, sino como producido por el pensar libre y, sin embargo, necesario para deducir la experiencia humana. ¿Qué nos obliga a emprender esa ascensión que nos reclama la *WL*? Nada salvo la asunción del punto de vista que más se compadece con la afirmación de nuestra autonomía, de nuestra Yoidad. A esta posición nada nos empuja salvo nuestro pensar con su libertad: la libertad del pensar. En el único acto libre que le está permitido a la filosofía, la elección de su punto de vista, despunta la imaginación.

La *WL* pretende un mejor autoconocimiento, prolongando el *sapere aude* kantiano. Después de la revolución copernicana quedó claro, por una parte, que no son los objetos los que rigen nuestra facultad de conocer, sino que es ésta la que empuña el cetro, y, por otra, que la razón sólo reconoce lo que ella produce. La pregunta por lo que constituye nuestro mundo y nuestra experiencia sólo puede responderse apelando a nosotros mismos. Si el Yo es caracterizado como agilidad, actividad, espontaneidad, libertad, en mayor grado hay que exigírselo al filósofo en la elección de su punto de vista. Libertad/actividad frente a servidumbre/cosificación: éste es ahora el dilema. La opción por una u otra alternativa depende del hombre que se es:

> Todo depende, por tanto, de uno de ambos sentimientos: el de la dependencia y la esclavitud (en el dogmatismo), o el de la libertad y la espontaneidad (en el idealismo); según cuál de ellos sea el dominante en un hombre, se aceptará uno de ambos sistemas y se obligará a callar al sentimiento opuesto. [...]. El dogmatismo es lo más indigno para los hombres honorables, pues niega el sentimiento de libertad, de espontaneidad (GA IV/2, 21).

Al moralismo kantiano que impresionó a Fichte en sus albores se le da una vuelta de tuerca: la libertad no será responsable sólo de la experiencia práctica, sino también de la teórica y, con ello, de la experiencia entera. El dogmatismo es degradado ética y epistemológicamente. La alternativa precitada es, en consecuencia, también especulativa. Sólo el idealismo se muestra capaz de explicar qué es una inteligencia y cómo surgen las representaciones:

> Nada puede uno pensar sin pensar además su Yo como consciente de sí mismo; jamás puede hacer uno abstracción de su autoconciencia (GA I/2, 260).

¿Cómo convertir en inteligencia, en espíritu, lo que antes era materia? ¿Cómo convertir en Yo lo que antes era una cosa? ¿Cómo explicar nuestra vida consciente, nuestras representaciones? ¿Remitiendo a la afección de algo presuntamente dado al Yo? ¿Cómo hacer explicable el tránsito de uno a otro? El realismo dogmático no sabe cómo disipar estas dudas:

> El dogmatismo... presupone algo que no se presenta a la conciencia, una cosa en sí; además debería explicar cómo se origina una representación a través del afectar. Por tanto, es un pensar arbitrario y problemático (GA IV/2, 21).

O más rotundamente en la *PI*:

> El tránsito del ser al representar es lo que [los dogmáticos] tenían que mostrar. No lo hacen ni pueden hacerlo. Pues en su principio reside simplemente el fundamento de un ser, pero no del representar, totalmente opuesto al ser. Dan, pues, un enorme salto a un mundo totalmente extraño a su principio (GA I/4, 197).

Si somos inmediatamente conscientes de lo que hacemos, ¿no está a nuestro alcance explicar lo que encontramos en nuestra conciencia a

partir de los modos de actuar de nuestro Yo? El idealismo todo lo deduce desde el Yo y, por eso, se llama filosofía *in*manente, frente al dogmatismo, que es trascendente, al explicar las representaciones desde la afección del Yo por el No-Yo o cosa en sí. Deduciendo nuestra experiencia integral desde nosotros mismos, la *WL* hiperboliza el idealismo trascendental. En efecto, si el idealismo no se ocupa tanto de los objetos como de nuestra manera de conocerlos y, en consecuencia, de los conocimientos *a priori*; si lo que quiere la filosofía kantiana es establecer las condiciones trascendentales de una experiencia compartida y universalizable, cuya última condición de objetividad reside en el Yo; Fichte lleva a su máxima radicalidad este planteamiento. Sabedor de que la filosofía kantiana está recorrida por dos discursos o dos puntos de vista distintos aunque complementarios, el del realismo empírico que sostiene la existencia independiente de la realidad externa, y el del idealismo trascendental propiamente dicho, que interroga por las condiciones subjetivas del conocimiento de esa realidad, Fichte considera el segundo como el discurso genuinamente especulativo.

La *WL* es idealismo trascendental porque aborda la deducción completa de la experiencia, e incluso la deducción de nuestra creencia realista en la existencia independiente de las cosas, y lo hace apostado en la cima más alta del kantismo, en el Yo, que, sin embargo, ya no será mera condición última de objetividad, como sucede en Kant, sino principio de deducción y fundamento de la experiencia sintética. La *KrV* apuesta por una experiencia que resulta de sintetizar la diversidad dada en la intuición sensible. A los ojos de Fichte, esa experiencia, o mejor dicho, ese conjunto de reglas o normas del entendimiento que constituyen nuestra experiencia, deben ser a su vez verdaderamente deducidas, esto es, hay que mostrar cuáles son las condiciones trascendentales, según terminología kantiana, o el fundamento, según la fichteana, de esas normas o reglas generadoras de nuestra experiencia. La condición última, el fundamento originario e indeducible, es el actuar libre –aunque necesario para la realización de su fin– del Yo.

La aventura especulativa que Fichte invita a seguir –en los confines de su exhortación a ser independientes–, a recrear cada uno en sí mismo (GA I/4, 186 ss., 199 ss., 209-216; IV/2, 17-27), es un viaje de exploración filosófica, en el que la autonomía escribe nuestro cuaderno

de bitácora. Aquí se narra el alumbramiento de un mundo entero por y para el Yo. Si la *WL* posee originariamente un único texto, el Yo, y si las condiciones de la posición efectiva del Yo estriban en poner otras entidades aparte del Yo, ¿cómo logra el Yo zafarse de sí mismo, momento en el que comienza la mayéutica de la experiencia? El problema de la salida del Yo de sí mismo no es sólo el problema de la conexión con un mundo externo a él, que se convierte en su escenario, sino ante todo el problema de cómo el Yo surge desde sí mismo o cómo el Yo de la intuición intelectual, todavía preconsciente en sentido estricto, llega a ser plenamente consciente de sí, esto es, un Yo efectivo, individual pero *inter subiectos*. Ambos problemas acaban convergiendo, ya que la autoconciencia plena y la conciencia del mundo externo de objetos y de sujetos, de una objetividad natural y de una intersubjetividad, en la que me inserto individualizándome, se coimplican necesariamente.

La respuesta a esta aporía se ubica de nuevo en la libertad:

> Se afirma que el Yo práctico es el Yo de la autoconciencia originaria, que un ser racional sólo se percibe inmediatamente en el querer y no se percibiría –y, en consecuencia, no percibiría el mundo–, luego no sería ni siquiera inteligencia, si no fuera un ser práctico. El querer es el carácter propio, esencial de la razón; según la intelección de los filósofos, el representar se halla con el mismo en una relación de acción recíproca, pero, sin embargo, es puesto como lo contingente. La facultad práctica es la raíz más íntima del Yo, sobre ella se apoya todo y a ella está todo prendido (GA I/3, 332; cf. IV/2, 115).

Fichte considera la libertad como un principio de determinación teórica de nuestro mundo (GA I/5, 77), condición de la conciencia del mundo externo, natural y social. A la inteligencia, a la conciencia como actividad representantiva, le subyace, a guisa de fundamento, la voluntad, el carácter práctico del Yo. El conjunto de herramientas conceptuales que constituye nuestra inteligencia y que nos sirve para definir, organizar y dominar nuestro mundo, sólo está a nuestra merced por esa salida de sí que hace posible el querer, la voluntad o la libertad. Espacio, tiempo, categorías, el cosmos de nuestras representaciones, destellan con motivo de la actividad práctica del Yo. El espacio aparece como

esfera de mi libertad, como un terreno a roturar por mi actuar efectivo, gracias a la atribución de un cuerpo, voluntad sensibilizada, que se torna instrumento de la libertad. El tiempo surge mediante la intuición de la estructura sucesiva de nuestras acciones. Las representaciones emergen en la conciencia cuando me veo obligado a registrar una limitación de mi actividad, que pone en marcha a la reflexión para que atienda a esta limitación interiormente sentida y a su causa externa. Las categorías se desenvuelven en el proceso de incardinación del Yo en su mundo, son los modos que acompañan el devenir mundano del Yo, las maneras en que el Yo, desde su pensar ensimismado, desemboca en el pensar de lo otro, del mundo que lo cerca y a la vez lo anima a conquistarlo, de la alteridad como obstáculo y resistencia a la vez que como estímulo a desplegar todo su potencial emancipador.

5. *Una estética según los principios de la* Doctrina de la ciencia*: ¿una terra incognita?*

5.1 Cultura de la libertad (Fichte) y educación estética (Schiller): ostracismo o protagonismo de la sensibilidad

Schiller, en la frecuentada carta decimotercera de su famosa serie publicada en *Las Horas*, subraya la impotencia de la filosofía trascendental para acoger en su seno una estética por el descarrilamiento que causaría el protagonismo de la sensibilidad: «En una filosofía trascendental, en la que lo esencial es liberar a la forma del contenido y mantener puro lo necesario, libre de toda arbitrariedad, es fácil acostumbrarse a considerar lo material únicamente como un impedimento y a representarse la sensibilidad, precisamente porque es un obstáculo para *esa* operación, como opuesta necesariamente a la razón. Esa concepción no se halla de ninguna manera en el *espíritu* del sistema kantiano, pero sí podría hallarse en su *letra*» (EE, 213). Kant y Fichte han despojado a la sensibilidad de sus legítimos derechos en provecho exclusivo de la razón. Schiller quiere impartir justicia en nombre del espíritu del kantismo restableciendo el equilibrio entre los dos elementos opuestos de la naturaleza humana que la filosofía trascendental, arrastrada por el fervor literal de sus dos caudillos, sacrifica el uno al otro. Las partes escindidas no han de mantener una relación de jerárquica pleitesía, sino de coordinación entre iguales. Sin embargo, el poeta no puede por ensalmo estigmatizar como un lastre a quienes le brindaron un inestimable arranque para sus investigaciones en la teoría del arte. Para ahondar en el motivo aducido para su palinodia, hemos de afrontar el reto de engastar estéticamente la sensibilidad con la filosofía trascendental.

Aunque en sus escritos precoces hay algún excursus significativo para la estética, Fichte y Schiller acendran su interés filosófico por el arte acicateados por la fuerza de atracción de la *KU*. Ésta es relevante por dos motivos. En primer lugar, porque introduce un ámbito propicio para la comunicación recíproca, pues la experiencia de lo bello era susceptible de ser compartida universalmente; naturaleza y libertad conseguían aquí una armonía anhelada en otras esferas. En segundo lugar, junto al juicio estético, el juicio teleológico permitía no excluir una perspectiva diferente a la mecanicista acerca del mundo fenoménico. Fichte empleará el principio de finalidad, con resultados insatisfactorios, como criterio distintivo ya del fenómeno de la revelación, ya de la libertad frente al resto de los fenómenos de la naturaleza. Dentro de la órbita de la tercera *Crítica*, pero como satélites díscolos, giran los tempranos vástagos de ambos.

Fichte acuña la fórmula «cultura de la sensibilidad» con una interpretación antagónica a la de Schiller.[48] En la segunda edición del *Ensa-*

48. W. Hogrebe le concede a Fichte el papel de precursor de Schiller («Schiller und Fichte. Eine Skizze», en: *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, ed. de J. Bolten, Francfort, 1984, p. 279), pero esta tesis no se compadece con los argumentos que aportaremos. El interés de Fichte por la *KU* se confirma por la prontitud con que acomete su *Ensayo de un extracto explicativo de la KU de Kant* (1790-1791), donde, amén de querer lograr una exposición más clara de la obra (GA III/1, 174-175, 188-189), examina la *Introducción* y los 16 primeros parágrafos del primer libro de la *Analítica del juicio estético* (II/1, 325-373). Schiller, en la carta a Körner del 25 de enero de 1793, manifiesta su convicción de haber superado la *KU* al probar la objetividad de la belleza: «Dirás que eso es demasiado pedir, pero mientras no se haya logrado, el gusto continuará siendo empírico, tal y como Kant lo tiene por inevitable. Pero es precisamente de esa inevitabilidad de lo empírico, de esa imposibilidad de

yo de una crítica de toda revelación introduce un pasaje que parece una concesión a su rival, pues se interroga acerca de si «en la educación debería pensarse más en el desarrollo del sentimiento de lo sublime» (GA I/1, 145). Pero esto no acaba de contrarrestar la influencia perniciosa que ejerce la sensibilidad sobre los hombres, ni su responsabilidad en los males que aquejan a su época:

> La más extrema corrupción de los seres racionales respecto a la moralidad tiene lugar cuando ni siquiera existe la voluntad de reconocer una ley moral y de obedecerla, cuando los impulsos sensibles son los únicos fundamentos de determinación de su facultad de deseo. [...]. Para mostrar la necesidad de una revelación, tendría que poder mostrarse la existencia posible de hombres, e incluso generaciones y razas enteras de seres humanos, que, merced al dominio que la sensibilidad ha ejercido sobre ellos, estarían privados del sentido de la moralidad o completamente, o hasta un grado tal que no se les podría influir en absoluto por este medio (GA I/1, 55-56).

La revelación, la proclamación sensible de Dios como suprema autoridad moral, se torna necesaria para compensar el sobrepeso de la sensibilidad. Schiller equipara la valencia de la sensibilidad con la de la espiritualidad; Fichte, por contra, le presta a la última la supremacía. Los *Escritos de Revolución*, coetáneos de la segunda edición del *Ensayo*, denuncian vehementemente la política auspiciada por la sensibilidad, y proponen una drástica criba cultural como propedéutica de una cultura de la libertad:

> La *cultura* es el ejercicio de todas las fuerzas y facultades con vistas a la completa libertad, a la completa independencia en relación a todo lo que no está en nosotros mismos, nuestro Yo puro (*reines Selbst*)... Si nuestro verdadero y último fin final nos es asignado mediante la ley moral que está en nosotros por y en la forma de nuestro Yo puro, todo lo que no pertenece a esta forma pura, o todo lo que hace de nosotros seres sensibles, no es un fin

establecer un principio objetivo del gusto, de la que no acabo de convencerme» (NA XXVI, 175).

> en sí, sino sólo un medio para un fin más elevado, nuestro fin espiritual. Nuestro ser sensible no debe determinarnos nunca, sino que debe ser siempre determinado por algo más elevado en nosotros, por la razón (GA I/1, 241).

La *Kultur zur Freiheit* es un proceso tendente a desbrozar de maleza sensible el camino que culmina en la apoteosis de la *forma del Yo puro*, la subjetividad, la espiritualidad. Tal expresión le tiene un aire de familia al concepto kantiano de *autonomía de la voluntad* –parentesco que no se le escapará a Schiller. Del imperativo de determinar todas las formas cambiantes de nuestro Yo según su forma pura se derivan dos derechos fundamentales del hombre, la *sumisión* y la *cultura de la sensibilidad*:

> En esta lucha dos cosas deben ocurrirle a la sensibilidad. En primer lugar, debe ser domada y subyugada; no debe ordenar, sino servir; no debe pretender prescribirnos nuestros fines o condicionarlos. Esta es la primera acción mediante la que se logra la liberación de nuestro Yo (*Ich*): la *sumisión y domesticación (Unterwerfung und Bezähmung)* de la sensibilidad. Pero con esto todavía no está todo hecho. La sensibilidad no sólo no debe ser ama y señora, sino que debe convertirse en servidora, en una servidora diestra y capaz; debe ser útil. Con vistas a este fin, hay que movilizar todas sus facultades, moldearlas y educarlas en todas las maneras, elevarlas y fortalecerlas hasta el infinito. Ésta es la segunda acción para la liberación de nuestro Yo, la *cultura* de la sensibilidad. [...]. Gracias al soberano ejercicio de estos dos derechos del vencedor sobre la sensibilidad, el hombre sería *libre*, es decir, dependiente sólo de sí mismo, de su Yo puro. [...]. Sin el ejercicio del primero de estos derechos, ni siquiera podría *querer*; sus acciones serían determinadas por estímulos exteriores que operarían sobre su sensibilidad... Con el ejercicio del primero de estos derechos, podría querer actuar por sí mismo; pero sin hacer valer el segundo, su voluntad sería una voluntad *impotente*... Sería un señor, pero sin servidores; un rey, pero sin súbditos. [...]. La primera acción del vencedor nos asegura el *querer (Wollen)*; el segundo, que consiste en reclutar y armar nuestras fuerzas, nos asegura el *poder (Können)*.

> Esta cultura en vista de la libertad es el único fin final posible del hombre, *en tanto que es una parte del mundo sensible*; pero este supremo fin final sensible no es todavía el fin final del hombre en sí, sólo es el último medio para la consecución de un fin final más elevado, su fin final espiritual, la perfecta concordancia de su voluntad con la ley de la razón. Todo lo que el hombre hace debe poder ser considerado como un medio de llegar en el mundo sensible a este último fin final (GA I/1, 242-243).

La concesión a la sensibilidad de la patria potestad sobre los hombres significa una claudicación de la razón:

> la libertad *cosmológica*, es decir, el *estado (Zustand) en que no se depende realmente de nada externo* –ningún espíritu la posee excepto el espíritu infinito, pero ella es el último fin de la cultura de todos los espíritus finitos (GA I/1, 252).

En Fichte el concepto de cultura está teñido de política, mientras que en Schiller, a pesar de coincidir con aquél en el diagnóstico de la época como un tiempo transido de corrupción, está reñido con ella. En Fichte es una alternativa política, en Schiller es una alternativa a la política. La forma del Yo puro, mediante ese doble rito de iniciación consignado en el concepto de cultura, debe emanciparse de todo lo dado empíricamente, de la sensibilidad, definida como «lo que no es el Yo puro, y, por consiguiente, todas las facultades corporales y espirituales que pueden ser determinadas por algo exterior a nosotros» (íd., 242). Obedecer a la sensibilidad entraña heteronomía y pasividad, el reverso precisamente de la cultura, que exige espontaneidad, actividad (íd., 244). En el terreno político, todo lo que contradice, impide o amortigua este proceso emancipador, es execrado como una agresión al derecho. El progreso cultural legitima la revolución. Fichte desea hostigar a un frente ideológico con creciente pujanza en Europa, que encuentra su principal veta en la filosofía del británico E. Burke. La reivindicación de la sensibilidad, de la experiencia, es identificada con la apología del burkianismo –sea el político, sea el estético–, el cual esconde el propósito conservador de demorar la subversión del *statu quo*. El kantismo izado por el joven Fichte se ensaña con los burkianos –Gentz y Garve, vg.–, mientras que Schiller va escorándose hacia su lectura maniquea de la Revolución Francesa y aboga por el arte como única instancia meliorativa y regeneradora del hombre. En el diseño de esta misión se apropia Schiller de un venero terminológico procedente de las *Lecciones sobre el destino del sabio* (1794).

No existe un concepto unitario de cultura en Fichte, pero siempre hallamos un escorzo común a todas sus acepciones. El concepto de cultura halla su alma gemela en el concepto de propiedad.[49] La subjetividad humana no sólo está determinada por la libertad, sino también por la presión cosificadora de los objetos, por una pasividad coercitiva. Pero el destino (*Bestimmung*) del hombre consiste en clausurar esa reificación, esa alienación que padece al abdicar de su actividad en favor de los objetos. La urgencia en trascender el estadio de cosificación es un esfuerzo infinito en pos del infinito (GA I/3, 30, 32, 44). La trama de esta búsqueda sin término, de este proceso de reconciliación con el ideal de la acción infinita, recibe el nombre de formación, cultura (*Bildung*, *Kultur*), uno de cuyos retoños lo constituye la habilidad.[50] En la conquista de la

49. En los *Revolutionsschriften* ni la propiedad ni la cultura son competencia del Estado. Ni una ni otra pueden integrar el contenido del contrato civil, y, por consiguiente, no hay que devolverlas al Estado, una vez alguien haya decidido romper el pacto social. El fundamento de la propiedad reside en la forma que un cierto individuo le imprime a una cierta materia. Desde el punto de vista de la materia, todo hombre posee originariamente un derecho de apropiación (*Zueignungsrecht*) sobre la tierra entera. Desde el punto de vista de la forma, todo hombre es propietario, tiene un derecho real de propiedad (*Eigentumsrecht*), en función del trabajo que ha invertido para elaborar la materia bruta; en suma, tiene un derecho de propiedad sobre la materia modificada por él. A este acto de conferir al objeto una forma tal que otro no puede usarlo sin destruirla lo denomina «formación», «trabajo», «elaboración» (*Formation*, *Arbeit*, *Bearbeitung*): «Cada uno tiene el perfecto derecho a salirse del Estado tan pronto como quiera; no es retenido ni por el contrato civil, que es válido tanto tiempo como él quiera y cuyas cuentas puede cancelar en todo momento, ni por contratos particulares sobre su propiedad o sobre su cultura adquirida (*erworbene Cultur*); su propiedad sigue siendo suya; su cultura, que, por lo demás, no puede serle despojada, no da al Estado ningún derecho a quejarse de la violación de un contrato o a hablar de ingratitud» (GA I/1, 290-291; cf. 268-269). En Jena, a partir de 1794, el hilo de la argumentación será diferente, en sintonía con una nueva filosofía de la sociedad.

50. «La adquisición de esta habilidad dirigida en parte a reprimir y extirpar nuestras propias inclinaciones defectuosas surgidas antes del despertar de la

independencia respecto de las cosas, al imponerles nuestros fines, asistimos al hallazgo de la dimensión social de la formación:

> *El hombre está destinado a vivir en sociedad*; tiene la *obligación* de vivir en la sociedad; no es un hombre entero, acabado, y se contradice a sí mismo, si vive aislado (íd, 37).

Intersubjetividad y educación son nociones intercambiables:

> El hombre (así como todo ser finito en general) sólo llega a ser hombre entre los hombres [...]. El concepto de hombre no es en absoluto el concepto de un individuo, pues esto es impensable, sino el de un género. La apelación a la libre autoactividad es lo que se llama educación (*Erziehung*). Todos los individuos tienen que ser educados para ser hombres, pues, de lo contrario, no llegarían a serlo. [...]. Es únicamente la libre acción recíproca a través de y según conceptos, únicamente el dar y el recibir conocimientos, lo que constituye el carácter propio de la humanidad, por el cual sólo cada hombre se afirma indiscutiblemente como hombre (GA I/3, 347-348, cf. 379).

La *Kultur zur Freiheit* se convierte en una relación intersubjetiva de *apelación a la libre autoactividad (Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit)*, en el intercambio de mutuas influencias, en el sentido de determinaciones a la autodeterminación, de interpelaciones a poner en ejercicio la libertad. Aquí descubrimos la intersubjetividad canónica. El aislamiento y la masificación constituyen sus figuras truncadas, patológicas, y, en consecuencia, merman el proceso de humanización; sólo de la interacción solidaria y de la comunicación recíproca puede esperarse la realización

> razón y del sentimiento de nuestra autoactividad (*Selbsttätigkeit*), en parte a modificar las cosas fuera de nosotros y a transformarlas según nuestros conceptos –la adquisición de esta habilidad, digo, se llama *cultura*; e igualmente se llama así el grado determinado de esta habilidad que se ha adquirido. La cultura es diferente sólo según grados; pero es susceptible de grados infinitamente numerosos. Ella es el último y supremo medio para el fin final (*Endzweck*) del hombre, que consiste en la total concordancia consigo mismo –si el hombre es considerado como ser sensible dotado de razón–; ella es incluso el fin último (*letzter Zweck*), si es considerado como mero ser sensible. La sensibilidad debe ser cultivada» (GA I/3, 31).

de la humanidad en cada uno de sus miembros (GA I/3, 44). Mas Fichte parece recelar, destronando de paso la tesis capital de la estética schilleriana, de los beneficios del arte para la educación del hombre. ¿Incentiva o desincentiva la llamada a la autoactividad en que consiste el verdadero aprendizaje? Deslumbrado por el artista, el espectador se convierte en cautivo de éste. El arte se disuelve en un embelesamiento alienante, que confina a la renuncia a la libertad (GA I/6, 361). El cautiverio que reclama la contemplación estética contradice la constante invocación fichteana a la autonomía personal. Esta descripción de la influencia del artista en la contemplación estética no se traduce, empero, ni en desconfianza ni en menosprecio hacia el arte, pues le descubrirá una libertad genuina, desinteresada, autoconsciente, desprendida de tutelas exteriores (GA I/5, 308).

El compromiso social con la *Bildung* impone como deber, teniendo en cuenta las diferencias en las capacidades de los individuos, esforzarnos por perfeccionar la especie allí donde estemos mejor dotados; exige, por tanto, una diversidad de funciones, de oficios, de estamentos. La distribución de esferas de acción, la propiedad en sentido estricto, precipita una división de actividades profesionales. La propiedad no es para Fichte una posesión de objetos, sino primordialmente de actividad, de trabajo, de una profesión. El derecho se propone delimitar esferas de acción (propiedades), y, por ende, establecer una férrea división del trabajo. La única democracia legítima está auspiciada por quien dispone de la piedra filosofal de la distribución de los estamentos, esto es, por los sabios (GA I/3, 52-56). La clase erudita integra la élite designada para promover la causa de la emancipación, y ha de liderar la educación del género humano. Sin embargo, en lo que atañe a este proceso pedagógico, en la sección del *Sistema de la doctrina ética* consagrada a los deberes de las profesiones particulares, pone el trabajo del artista en pie de igualdad con el del sabio y el del maestro moral del pueblo (GA I/5, 307).

En sus *Cartas sobre la educación estética* Schiller emitirá un veredicto devastador de las patologías que fluyen de la malversación política de esa filosofía. El arte persigue enmendar los déficit de comunicación y de las formas de vida, parciales y menesterosas, condicionadas por la especialización. La capacidad funcional del mundo burgués es

rehén de la progresiva división de labores. La dinámica moderna de la producción escinde la acción de la actividad mecánica, la libertad del trabajo, el ocio del negocio, la vocación de la profesión. Frente a estos factores desestabilizadores de una relación de intersubjetividad que, paradójicamente, definen la sociedad civil, el nexo interpersonal erigido sobre el arte ha de recuperar el equilibrio y juntar los fragmentos en que se ha esparcido la humanidad. La sociedad se ahoga en su propio orden civilizado, que propicia la atomización exterior y la quiebra interior de los hombres. Éstos son fragmentos del todo y fragmentos de sí mismos:

> Para desarrollar todas y cada una de las múltiples facultades humanas, no había otro medio que oponerlas entre sí. Este antagonismo de fuerzas es el gran instrumento de la cultura, pero sólo el instrumento; pues mientras persista, no estaremos sino en el camino que conduce hacia ella. [...]. Pero ¿puede ser cierto que el destino del hombre sea malograrse a sí mismo en pro de un determinado fin? ¿Habrá de arrebatarnos la finalidad de la naturaleza una perfección que la razón nos prescribe? Por consiguiente, tiene que ser falso que el desarrollo aislado de las facultades humanas haga necesario el sacrificio de su totalidad (EE, 155-159).

Schiller se inspira en Fichte, pero el sistema que éste fragua en Jena a partir de 1794, frontera que todavía no han atravesado los *Escritos de Revolución*, muestra fuertes disonancias entre ambos autores.

5.2 El programa de una estética científica

Hay dos declaraciones programáticas de gran calado durante el período de Jena. Una clausura *Sobre el concepto de una WL*, la otra la *WLnm*. La primera de 1794 apunta la necesidad de desbordar los márgenes de la filosofía teórica y adentrarse en la práctica, que comportará a su vez un reciclaje de la teórica. El Yo inteligente, consciente, finito, es un producto del Yo absoluto, infinito; es su actividad limitada por el No-Yo. La acción originaria alberga una acción reflexiva, un *ponerse* (*Sich Setzen*), esa forma de autoproducción llamada *intuición intelectual* en la que el Yo se pone como absoluto, como idéntico a sí mismo. También una transitiva, pues a la vez que se pone, pone el Yo finito y el No-Yo. Cuando el Yo entra en relación con el No-Yo, entonces el Yo se hace consciente, finito, igual al No-Yo. La actividad del No-Yo y, por consiguiente, su realidad, en tanto que causa de la pasividad del Yo inteligente, mana todavía de la actividad del Yo como Yo puro.

En la actividad teórica la inteligencia y lo inteligible se contraponen y compensan, y el Yo finito es incapaz de remontarse hasta el infinito, de elevarse por encima de la conciencia de los objetos a la autoconciencia. Esa oposición (*Gegensatz*) en que el Yo y el No-Yo se mantienen equidistantes, engendra una contradicción (*Widerspruch*) entre el Yo infinito originario y el Yo finito derivado, que se desplaza a la práctica, donde se invierte la relación de fuerzas. El Yo finito se esfuerza ahora por reducir el No-Yo, rompe así la paridad existente y se lanza a la superación de la finitud en busca de lo infinito inalcanzable. El sujeto del *esfuerzo (Streben)* es el Yo finito, que, imposibilitado para superar su limitación en el ámbito teórico, cognoscitivo, y eliminar esa Yoidad hendida, se hace práctico. El Yo absoluto, ilimitado, se proyecta –como idea– al infinito; pero si ésta es la dirección del proceso, si a ello tiende, si sólo ahí encuentra satisfacción el impulso, lo cierto es que lo finito nunca puede consumar su reunificación con lo infinito. Se trata de un esfuerzo *infinito en pos de la infinitud*. El adjetivo *infinito* mienta una aspiración inconclusa *constitutiva* a este Yo práctico, a este Yo sacudido por la tensión del continuo esfuerzo; el sustantivo *infinitud* se presenta como la meta de esa tendencia, es *una idea regulativa*. El objeto que desde el Yo absoluto no es sino un producto, desde el sujeto finito gana independencia, pero con la entrada en la praxis esa independencia se vuelve ficticia, porque la fundamentación última de todo nuestro modo de actuar no puede recaer en algo ajeno, sino en nuestra autoposición como seres libres.

En *Sobre el concepto*, Fichte enumera las disciplinas materiales que surgen arracimadas en la hiedra del saber humano en que consiste este esplendoroso sistema. La *WL* debe implantar sus principios, como corresponde a un saber de los saberes, en todas las disciplinas usufructuarias de la nueva filosofía, entre ellas la estética:

> Sólo en la segunda parte [de la *WL*, la práctica, cuyo fundamento es el concepto de esfuerzo] recibe la teórica [fundada sobre el

> concepto de representación] su segura delimitación y su sólido fundamento, en tanto que desde el *esfuerzo* establecido como necesario son contestadas las preguntas: ¿Por qué tenemos en general que representar bajo la condición de que exista una afección? ¿Con qué derecho relacionamos la representación con algo fuera de nosotros como su causa?... En esta segunda parte son fundadas una *nueva teoría de lo agradable, de lo bello y de lo sublime*, de la legalidad de la naturaleza en su libertad, de la doctrina de Dios, del llamado entendimiento común del hombre o del sentido natural de la verdad, y, finalmente, un derecho natural y una doctrina de la moral, cuyos principios no son meramente formales, sino materiales.

En una segunda edición de 1798 desapareció este pasaje (GA I/2, 150-152, 161). Los motivos de su desaparición son, al menos, dos. El sistema había comenzado a desperezarse y, en consecuencia, resultaba ya superflua la declaración de intenciones. La tarea que se proponía a título de hipótesis poseía ya una plasmación que tornaba redundante el desglose del programa. En 1798 ya disponíamos de su teoría jurídica, ética y estética, y se estaba gestando su doctrina de Dios, abortada prematuramente por la disputa del ateísmo. Los apuntes preliminares del curso académico sobre el espíritu y la letra en la filosofía de 1794 certifican la convicción fichteana de disponer de una estética: «Según mi teoría, que no tengo que demostrar aquí, el objeto de la poesía es lo deleitable (*das Ergötzende*), el juego de las sensaciones en el tiempo.»[51] Pero hay un segundo motivo relacionado con una metabolización del eco de la *WL* en sus coetáneos y del flujo recíproco de este saber fundamental con sus saberes derivados, que coadyuvan a afinar y apuntalar los cimientos sobre los que se edifican. Esta metabolización será la partida de nacimiento de la *WLnm*, rótulo de las clases que dicta desde el semestre de invierno de 1796-1797. Ella incorpora otra división de la

51. GA II/3, 303. Un documento excepcional que anticipa la fundamentación trascendental de la estética y de su impulso a partir del esfuerzo del Yo dependiente en pos de la independencia lo constituye la *Praktische Philosophie* (GA II/3, 181-266). El estudio más serio del enclave estético en este documento inédito sigue siendo el de F. Moiso, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Milán, 1979, pp. 225-251.

WL, si bien la *nova methodo* no establece, a diferencia del *FDC*, una escisión bipartita entre teoría y práctica. La *Doctrina científica de la teoría o del conocimiento* se refiere al objeto como un objeto dado. Ese objeto es la naturaleza, considerada según las leyes del mecanismo (atracción y repulsión) o según las del organismo. La *Doctrina científica de lo práctico* equivale a la ética, la cual adopta frente al mundo una actitud completamente distinta que la filosofía teórica. Si ésta lo toma como dado, tal cual es y tiene que ser necesariamente, proponiéndose como fin la construcción de un *sistema de la empiria*; la práctica interpreta el mundo tal como «debe ser hecho por seres racionales» según las leyes de la acción y no del conocimiento, y ya no aspira a la pura empiria, sino a lo *ideal*:

> En la ética la razón es considerada en general. Ahora bien, la razón se presenta en una pluralidad de individuos cuyas fuerzas pueden entrecruzarse, limitarse y chocar entre sí. Por consiguiente, si el fin global de la razón debe ser alcanzado a través de la reunión de los fines particulares de los individuos, es necesario que la fuerza física de cada uno sea rota y limitada para que no se obstaculicen unos a otros... De la investigación de cómo es factible esto surge el derecho natural o doctrina del derecho. Ésta se mantiene a medio camino entre la filosofía teórica y la práctica. Es teórica porque habla de un mundo tal y como debe ser encontrado. Si el fin de la razón debe ser alcanzado en un mundo moral, es necesario que exista ya un mundo jurídico... Es también *práctica*; semejante constitución política no existe por sí misma, como es el caso de la naturaleza, sino que debe ser producida, aunque no como ocurre en la moralidad, por autolimitación, sino por medios externos; la constitución no puede ordenar como un imperativo, pues no depende de una sola voluntad, sino que surge únicamente de la reunión de varias voluntades. Esta reunión parece ser un *producto de la naturaleza* (cf. Kant, *La paz perpetua*). El problema de la doctrina del derecho radica en que voluntades libres deben ser conducidas a través de un cierto *mecanismo y sometidas a la regla que les impone una cohesión y acción recíproca*. En sí no existe tal *mecanismo* natural; luego depende también en parte de la libertad. La actividad por la cual los hombres producen esta constitución legal es un efecto de la reunión de la naturaleza y de la libertad. Emparentada de cerca con la doctrina del derecho y en el mismo ámbito se

> encuentra la filosofía de la religión. Ambas constituyen la tercera parte de la filosofía, que se podría llamar filosofía de los postulados.
> Hay un postulado de la teoría con respeto a la dimensión práctica. Varios *individuos* libres deben ser mantenidos en un cierto orden, deben estar en relación pacífica los unos con los otros, y así lo postula la teoría tanto para la razón como para la libertad. Es así como obtenemos la doctrina del derecho. A la inversa, hay también un postulado que la filosofía práctica dirige a la teórica. El mundo sensible debe someterse al fin de la razón. Éste es el postulado de la religión, y derivar y explicar este postulado como tal constituye la *WL*, pero su aplicación a la vida, la producción de convicciones religiosas en nosotros mismos y, a través de nosotros, en seres racionales fuera de nosotros, no compete a la *WL*, sino a una parte pragmática de la filosofía y pertenece a la *pedagogía* en el sentido más elevado del término (GA IV/2, 262-264; *WLnm-K*, 242).

Debemos reparar, por un lado, en el uso de la categoría de acción recíproca (*Wechselwirkung*), de interacción, para designar las relaciones entre un ego y un alter-ego humanos; por otro, en la necesidad de alcanzar una síntesis de naturaleza y libertad, y propiciar así la manifestación de la última en la primera. Ambas cuestiones son capitales también para Schiller, que define la belleza como la «libertad en la apariencia fenoménica» (*Freiheit in der Erscheinung*) (NA XXVI, 182), y para Fichte en ambas asume un papel protagonista la imaginación. La libertad se realiza en los individuos por medio de la limitación en su ejercicio empírico, esto es, sólo en una relación jurídica. El derecho no es una disciplina deducida de la ética; el cumplimiento de la legalidad no descansa en la voluntad buena, tal como barruntara la escuela kantiana. Tampoco ha de imponerse por ser el resultado de un mecanismo natural (el antagonismo de las disposiciones hostiles), pues entonces quedaría relegado a la filosofía teórica, que tiene como objeto la naturaleza sujeta a la ley del mecanismo de atracción y repulsión. El reto del derecho consiste en *producir* una constitución política.

Pero bajo la filosofía de los postulados, gozne entre teoría y práctica, se subsume igualmente la religión. La convivencia de ambas disciplinas bajo el mismo techo se basa en que catalizan la intercesión entre esferas. Su sentido vectorial es, sin embargo, inverso. En la doctrina del derecho es la teoría la que, desde el examen del mundo *encontrado*, *dado* (donde tiene vigencia la lucha entre las fuerzas operantes, es decir, los conflictos entre los hombres como fuerzas físicas), reclama a la práctica (que investiga el mundo tal como debe ser *producido* por la libertad) la consecución de una compatibilidad reglada, pacífica, entre los arbitrios individuales, entre los cuerpos humanos, índices fenoménicos de la libertad. En la filosofía de la religión, la exigencia de subordinar el mundo sensible al fin de la razón es postulada desde la práctica y dirigida a la teórica. Fichte pudo comunicar sus reflexiones acerca de la coexistencia entre los cuerpos, mas la querella desatada por su presunto ateísmo (1798-99) sirvió de coartada para cercenar del sistema la síntesis religiosa. Con resentido abatimiento se lo transmite a Schelling en una carta del 31 de mayo de 1801:

> No le falta absolutamente nada a la *WL* en lo que concierne a los principios, pero resta culminarla, pues la síntesis suprema, la síntesis del mundo de los espíritus, todavía no está hecha. Cuando estaba inmerso en la tarea de realizar esa síntesis, ya clamaban: ¡ateísmo! (GA III/5, 45).

¿Cercenó asimismo la polémica de *Las Horas* una posible síntesis estética, tal como llega a sugerir Fichte (GA III/2, 336-337)?

5.3 Derecho versus estética: un falso dilema

En la exégesis fichteana ha tenido éxito una reciente ofensiva del llamado Collège de Philosophie (A. Renaut y L. Ferry bajo la égida de A. Philonenko) contra la sustantividad de la estética. En realidad, aceptan el esquema de Schiller: o arte o política, aunque alterando la solución al dilema. Renaut y Ferry han desplazado la estética a la excéntrica de la *WL*, cuyo eje está ocupado por el derecho. Estos influyentes intelectuales están empeñados en conseguir un modelo remozado de una filosofía política afirmativa del derecho como alternativa a las corrientes antihumanistas y antijurídicas que han prevalecido en los últimos

años, alternativa diferente a la que preconiza un retorno a los antiguos o a un esteticismo inocuo y por eso inicuo ideológicamente.[52] Su diagnóstico negativo lo contrarrestan con la fecundidad del criticismo, cual crítica no irracionalista de la razón, para una reflexión fundacional acerca del derecho, proemio de un objetivo más ambicioso, la rehabilitación de un humanismo moderno no ingenuo y que, en las antípodas de los que optan por el refugio en los antiguos o por el abrigo del alma bella, no comporta una retractación de la modernidad. El fichteanismo, como versión acabada del criticismo, «sería el lugar teórico por excelencia de donde podría nutrirse la revalorización contemporánea de la problemática jurídica» (Renaut, *op. cit*, 13), pero al precio de la devaluación de la estética. La centralidad del derecho es directamente proporcional a la marginalidad de la estética en el sistema fichteano. Renaut y Ferry, a instancias de Philonenko, privilegian la etapa de Jena con una interpretación *sui generis*:

> Lo que convierte en original e incluso única la contribución fichteana a la problemática jurídica, es que aquí la reflexión sobre el derecho, lejos de constituir simplemente una parte del sistema filosófico, ocupa el *centro* mismo, haciendo así de la primera versión de la *WL* un sistema del derecho (íd., 12).

Las *Críticas* inauguran una ontología teórica y una ontología práctica que urge articular. Kant sondea las posibilidades de esta articulación a través de la historia, pero su tentativa queda truncada por la presencia de un doble modelo, meramente yuxtapuesto e incapaz de ensamblarse sintéticamente. La *filosofía teórica de la historia* se erige sobre la noción de *designio de la naturaleza* y concibe la historia como proceso de autodespliegue dialéctico del derecho a partir de su contrario, el egoísmo. La *filosofía práctica de la historia* incorpora un sujeto que ve la perfección bajo la forma de la perfectibilidad como tarea, es decir, que no se despliega en virtud de sí misma, sino que la realización del derecho ha de producirse por la acción libre. Mientras que aquélla conlleva una representación liberal de la política, la última se inclina por un ro-

52. A. Renaut, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, París, 1986; L. Ferry, *Philosophie politique*, I-III, París, 1986-1988; íd., *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, París, 1990.

bustecimiento del Estado en detrimento de la libertad individual. El patrón *teórico* de la *Idea de una historia universal* de 1784 (donde cohabita con el práctico) será escrutado en la *KU*, y terminará imponiéndose, aunque desfetichizado, pues la noción de *designio de la naturaleza* mienta un modo de producción intelectual, el resultado de la actividad reflexionante del sujeto. La síntesis *estética* que propone la *KU* para explicar el paso de la naturaleza a la libertad significa primar la consideración contemplativa de los progresos históricos del derecho: «La respuesta kantiana a la cuestión de los efectos de la libertad en la naturaleza consiste en referir a la idea de libertad simples efectos de sentido» (íd., 98). La Revolución Francesa queda reducida a un espectáculo bello.

Fichte desestima la alternativa kantiana, lo que le obliga a una depreciación de la estética, simple corolario de la filosofía teórica de la historia. La marginación de la estética se justifica alegando la impotencia de esa vía para proporcionar a la libertad eficacia en la naturaleza; la libertad continúa sin tener incidencia real en el mundo sensible. El protagonismo se desplaza entonces hacia el derecho político, la síntesis *democrático-republicana*.

Estos autores hacen una lectura *pro domo sua* de las obras fichteanas forjadas en el arco temporal que va de 1794 a 1798. Pero un rastreo riguroso rebate de manera definitiva esta ingeniosa interpretación, a la vez que aboca a los siguientes resultados: 1) Fichte nunca ha hecho explícita ni implícitamente del derecho el *centro de su sistema*; 2) parece una vana pretensión privilegiar un aspecto parcial de un pensamiento que se presenta expresamente como *orgánico e integral*; 3) al hacer de la síntesis jurídica el centro de una supuesta *filosofía primera*, esta exégesis realiza un corte arbitrario en el sistema por la exclusión de otras posibles síntesis, la religiosa o la estética,[53] vg. Este correctivo, además, se ve avalado por el número insuficiente y la errónea datación de los documentos esgrimidos por los intérpretes franceses para establecer su

53. Cf. I. Radrizzani: «La place du droit dans la première philosophie de Fichte selon Alain Renaut», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 121 (1989), p. 85; F. Oncina Coves: «Militancia del fichteanismo», *Lógica y política de la idea en el idealismo alemán. Reflexión. Revista de filosofía*, 1, segunda época (1997), pp. 48 ss.

tesis capital. Cotejan los dos textos que sirven de conclusión a las obras mencionadas en nuestro anterior epígrafe: la *División hipotética de la WL*, perteneciente a *Sobre el concepto* de 1794, y la *Deducción de la división de la WL*, tramo final de la *WLnm*, que fechan en 1798. En la primera, todavía anclado Fichte en el kantismo, la estética (y su aliada la filosofía teórica de la historia) constituye la clave de bóveda del sistema en detrimento del derecho y de la filosofía práctica de la historia. En la segunda, derecho y religión obtienen el primado y les compete lograr la síntesis teórico-práctica entre naturaleza y libertad. Teniendo en cuenta que la *división* propuesta en la *WLnm* es, por razones cronológicas, una *retrospectiva* o un *balance* de la construcción del sistema de Jena, infieren que Fichte se decide por la síntesis jurídica, al tiempo que tachan de artificioso el parangón con la síntesis religiosa, ya que, al no haber sido aún ésta desplegada en el momento de acometer ese balance, la consideran una intrusa que a lo sumo anuncia un nuevo sistema. La estética ha quedado desahuciada tras la polémica con Schiller. Pero de las investigaciones del editor del manuscrito de Krause de la *WLnm*[54] se colige que Fichte ha dictado tres veces (desde el semestre de invierno de 1796-97) cursos sobre esta revisión de la *WL*, y que comenzó sus apuntes ya a finales de 1795. La *WLnm* es un vasto iceberg, uno de cuyos vértices se asoma en el *Fundamento del derecho natural*, pero –cabría enmendar a Renaut, Ferry y a su prócer, Philonenko– despunta igualmente en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* y en los escritos que aquí traducimos, a lo que hay que añadir que, como reza el propio título, en 1794 aparece el *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia*, «fundamento» que ha de ser acendrado y desarrollado. Luego el tramo postrero de la *WLnm* no debe considerarse como un finiquito, sino que aporta una mayor especificación de un programa abierto a un continuo reciclaje. Los frutos de la rectificación no son baladíes. En primer lugar, Fichte no concibió nunca el derecho ni como la única síntesis posible entre la

54. Hay dos versiones de las lecciones sobre la *WLnm*, denominadas, respectivamente, el manuscrito de Halle y el de Krause. El primero está publicado en GA IV/2 (existe traducción castellana a cargo de J.L. Villacañas y M. Ramos en Natán, Valencia, 1987). La publicación del segundo fue preparada por E. Fuchs (*J.G. Fichte. Wissenschaftslehre nova methodo: Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99*, Hamburgo, 1982; 2ª ed. 1994).

teoría y la práctica, ni como la *principal*; en segundo lugar, el despliegue de la síntesis religiosa o de la estética no está condicionado por circunstancias accidentales, sino que es intrínseco al programa fichteano. El tema estelar de Jena es el de la intersubjetividad, que no se agota en su tratamiento jurídico, sino que la perspectiva estética (como prueba nuestra antología y los materiales a los que aludimos a lo largo de este «Estudio introductorio»), moral (*El sistema de la doctrina ética* de 1798) y religiosa (los escritos implicados en la disputa del ateísmo de 1798-99 y *El destino del hombre* de 1800) lo enriquecen y complementan. Derecho, religión y estética no son alternativas excluyentes, ni acaparan, por sí solas, el monopolio de la interpersonalidad.

La inspiración de Renaut y Ferry en Philonenko, si bien ha ayudado a la liberación del estereotipo hegeliano del fichteanismo,[55] corre el riesgo de convertirse a su vez en una rémora. Ciertos dualismos maniqueos se nos antojan falaces: estética versus derecho (o política), filosofía teórica versus filosofía práctica de la historia. Tampoco nos parece atinada la apuesta por un Kant que prima la estética en perjuicio de las instancias políticas (derecho e historia). Fue Schiller quien optó por refugiarse en la estética, tras proclamar que la política conducía a un callejón sin salida. Ni Kant ni Fichte secundaron la invitación del dramaturgo a abjurar del republicanismo.[56]

55. La hermenéutica hegeliana ha introducido un par de prejuicios en la acogida dispensada al fichteanismo. El primero se refiere a la consideración de Fichte como un mero eslabón entre Kant y Hegel; el segundo, a la interpretación de la filosofía política derivada de la *WL* como un sistema de coacción aterrador, como un espeluznante Estado policial. En definitiva, es menester superar la reducción del fichteanismo o bien a una simple propedéutica del hegelianismo o bien a la antecámara del totalitarismo. La liberación de ese doble lastre será propiciada por las claves que suministra Philonenko, explotadas por el Collège de Philosophie.

56. A. Philonenko: «Introducción» a *I. Kant. Critique de la faculté de juger*, París, 1965, pp. 15-16; *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, París, 1966, p. 47; *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, París, 1968, pp. 156-158; «Fichte», en *Histoire de la philosophie*, V, Hachette, París, 1973, p. 71. Los philonenkianos pretenden probar que el distanciamiento entre Kant y Fichte obedece a motivos políticos. Sin embargo, los textos desmienten esta tesis. La apostasía de Fichte no se debe a divergencias políticas con su maestro –a que uno sea conservador y el otro liberal en el momento de la génesis de la *WL*–, sino al escepticismo que gana

En una carta a F. A. Wolf de 1796 insiste Fichte en su indagación del camino a seguir por el arte:

> Me propongo desde hace tiempo elaborar científicamente la estética; este trabajo forma parte de mi tarea y tendré que afrontarla finalmente (GA III/3, 10).

Luego no existen indicios de un abandono de la estética en favor de otras disciplinas. El 11 de octubre de ese mismo año le comunica a J.E. von Berger:

> El espíritu estético y el filosófico se mantienen ambos en el punto de vista trascendental: el primero sin saberlo, pues este punto de vista le es natural y no tiene otro del que poder distinguirse; el último sabiéndolo; y ahí radica la gran diferencia. El último demuestra que sois vos mismo quien hacéis el mundo; el primero lo contempla (*erblickt*) sólo tal como es hecho por nosotros. Todo objeto posee dos aspectos. En parte hay que considerarlo como producto del resto del mundo, no es lo que es todo el resto, y en esa medida lo contempláis sólo como limitado, comprimido, deformado. Esta visión del mundo es muy poco estética (*sehr unästhetisch*). En parte es un producto de su propia fuerza interna; lo veis entonces en su plenitud y en su vida; y esta visión es la estética. Pero de dónde procede la fuerza y la vida en la cosa salvo de vos mismo. Cuanta más vida y fuerza, tanto más de estético y de filosófico existe en el hombre. Si la primera visión del mundo se llama filosófica –lo que debe ser el caso en alguna gente–, entonces espíritu estético y filosofía están efectivamente en las antípodas.[57]

pujanza al socaire de algunos flancos débiles en el seno del criticismo. Son discrepancias sistemáticas –constatadas por una pléyade de postkantianos: Reinhold, Schulze, Maimon...– las que desbrozan el nuevo camino emprendido por Fichte, lo que pone en tela de juicio otra tesis de la escuela philonenkiana: el carácter dialéctico, ilusorio, de los primeros principios de la *WL*.

57. GA III/3, 37. Un año antes esta idea aparecía esbozada en una carta a Jacobi: «Tan pronto como nos consideramos a nosotros mismos como individuos –y así nos consideramos siempre en la *vida*, y sólo en la *filosofía* o en la *poesía* (*Philosophieren* und *Dichten*) nos consideramos de modo diferente–, nos encontramos en el punto de vista que llamamos *práctico* (al punto de vista del Yo absoluto lo llamo *especulativo*)» (III/2, 392).

La estética no se ha desvanecido en la *WLnm*. En 1794 ocupaba un lugar en la taxonomía hipotética de los saberes materiales de la *WL*. En 1795 había ya cumplido parcialmente la tarea, aunque quedara inédita para el público por la desaprobación prepotente de Schiller. Pero desde los albores del sistema de Jena la estética figura como una disciplina con estatuto de ciencia derivada de la matriz *doctrinal* fundamental y, por lo tanto, como digna del elenco del saber humano. El manuscrito anatematizado fue a la postre publicado en 1800 por la revista *Philosophisches Journal*, editada por el propio Fichte. El tránsito del *FDC* a la *WLnm* no menoscabó la vigencia de su estética –si bien incluyó algunas modificaciones respecto a su versión original. En efecto, no está ausente en el árbol genealógico de los saberes que bosqueja en la *WLnm*. Inmediatamente después del pasaje tergiversado por los exégetas franceses, apostilla:

> Según esta división, nos queda todavía una ciencia que hasta ahora se ha alineado con la filosofía y con la cual tenemos que contar. No es la lógica, pues ésta no puede contarse entre la filosofía, ya que es un mero instrumento para ella y para todas las partes del saber humano y, por ende, para la razón en general. Es la estética, que también pertenece a la filosofía. ¿Dónde queda ésta? La filosofía que hemos descrito, establecido y dividido, reposa en el punto de vista trascendental y es desde este punto de vista superior que mira con desprecio el punto de vista común. El Yo que investiga desde el punto de vista trascendental desprecia al Yo investigado que se mueve en el punto de vista real. Esta parte de la filosofía tiene como objeto todos los hombres como particulares, filosofa para todos y se interesa por todos; en la ética y en el derecho natural, la filosofía tiene como objeto a los hombres en abstracto, pero incluso en lo abstracto los piensa desde un punto de vista real. Aparece aquí, por tanto, una contradicción. La filosofía se encuentra en el punto de vista ideal y considera al hombre que se encuentra en [el punto de vista] real. Pero el filósofo es también un hombre, y como tal está situado en el punto de vista real. ¿Cómo puede entonces elevarse al punto de vista trascendental? El hombre puede elevarse al punto de vista trascendental y mantenerse en él, no en tanto que hombre sino sólo como especulador, como impulsor de una ciencia especulativa. Surge aquí, por tanto, un obstáculo para el filósofo mis-

mo con motivo de la explicación de la posibilidad de la filosofía y que le empuja a explicarla. ¿Cómo puede el hombre que está en el punto de vista común elevarse al trascendental? Ambos puntos de vista son opuestos y no hay ningún miembro mediador ni tránsito posible entre ambos. Pero fácticamente está demostrado que hay una filosofía trascendental, que existe un término medio entre el punto de vista trascendental y el común, y ambos puntos de vista, por lo tanto, no tienen que estar absolutamente opuestos, sino que tienen que estar unidos también el uno con el otro mediante un cierto miembro intermedio. Este punto intermedio es el estético. Desde el punto de vista común, el mundo aparece como dado; desde el punto de vista trascendental, como si hubiera sido hecho; y desde el punto de vista estético, nos aparece como dado y al mismo tiempo como si lo hubiéramos hecho nosotros mismos (el *Sistema de la doctrina ética* expone en uno de sus últimos parágrafos los deberes del artista estético).

Sentido estético y la ciencia del mismo son cosas completamente diferentes. Esta ciencia establece las reglas de la estética; es, según la forma, trascendental, pues es filosofía, describe el punto de vista estético; un espíritu bello no es necesario para tal estética. La filosofía estética es una de las partes principales de la *WL*. A este respecto es completamente opuesta a la filosofía descrita hasta ahora y a la que podríamos llamar real. El fundamento de la división entre filosofía teórica y práctica reside en el diferente punto de vista en el que se considera al Yo. El concepto de mundo es un concepto teórico; la manera como el mundo debe ser hecho reside en nosotros y es práctica. En el aspecto material, la estética se encuentra en el medio entre la filosofía teórica y la práctica. La *estética* es, por tanto, práctica, pero no coincide en absoluto con la *ética*, pues de nuestros deberes debemos llegar a ser conscientes; sólo la consideración estética no depende de mi libertad, sino que es natural e instintiva. La consideración ética, por el contrario, depende exclusivamente de mi libertad.

Nota.- El punto de vista estético es aquél a través del cual nos elevamos al punto de vista trascendental; por tanto, el filósofo ha de tener sentido estético, es decir, espíritu, sin el cual no llegaría a elevarse al punto de vista trascendental. Sin embargo, no se sigue de esto que el filósofo tenga que ser un «espíritu bello», sino que el mismo espíritu por cuya formación podría ser más

bello y elevarse al punto de vista estético, vivifique también a los filósofos. La falta de este espíritu es lo que impide a muchos penetrar en el fondo de las cosas, obligándoles a permanecer en la letra (GA IV/2, 265-266; *WLnm-K*, 243-244).

La *WLnm* nos muestra su cordón umbilical con *El sistema de la doctrina ética según los principios de la Doctrina de la ciencia*, cuyo §31 se titula *Sobre los deberes del artista estético*. Aquí se refiere a la influencia del artista en la formación del género humano, una formulación con reminiscencias schillerianas. Las palabras de Fichte son coherentes con el discurso que viene enhebrando:

> El arte bello... forma al hombre entero en su unidad. Aquello a lo que se dirige no es el entendimiento, ni el corazón, sino el ánimo entero en la unión de sus facultades; es una tercera instancia compuesta de las dos precedentes. Quizá no se puede expresar mejor lo que él hace sino diciendo: *convierte en común el punto de vista trascendental*. El filósofo se eleva a sí y a los otros a este punto de vista con trabajo y según una regla. El espíritu bello se mantiene en él sin pensarlo de modo determinado; no conoce ningún otro punto de vista y a aquellos que se abandonan a su influencia los eleva hasta él tan inadvertidamente que no llegan a ser conscientes de la transición.
>
> Me explico más claramente. Desde el punto de vista trascendental, el mundo es hecho; desde el punto de vista común, es dado; desde el punto de vista estético, el mundo está dado, pero sólo conforme al aspecto como está hecho. El mundo, el mundo real dado, la *naturaleza* –pues sólo de ella hablo–, tiene dos caras: es producto de nuestra limitación, y es producto de nuestra acción libre, se entiende de nuestra acción *ideal* (no de nuestra actividad causal real). Bajo el primer aspecto él mismo está limitado por doquier, bajo el segundo es libre en todos los respectos. El primer aspecto es el común; el segundo el estético. [...].
>
> ¿Dónde está, por consiguiente, el mundo del espíritu bello? En el interior de la humanidad y en ninguna otra parte. Luego el arte bello conduce al hombre hacia sí mismo y hace que se sienta ahí como en su propia casa. Lo libera de la naturaleza dada y lo pone como un ser autónomo y que existe sólo para sí. Ahora bien, la autonomía de la razón es nuestro fin último (GA I/5, 307-309).

La estética no sólo conserva en su misión educadora la independencia respecto a la ética, eliminando cualquier tentación de fundamentalismo edificante, sino que, desde su ángulo propio, colabora con la moral al liberar al hombre de ataduras heterónomas, impidiendo su disolución en un neutro diletantismo. No se deja atrapar ni por el moralismo ni por el esteticismo. Además, al discernir desde su atalaya los diversos puntos de vista con los que afrontar la relación entre sujeto y objeto, hace refulgir la esencia de la filosofía trascendental.

5.4 La estética como vergel de la imaginación

En la argumentación precedente hemos porfiado en demostrar que la estética fichteana ni es una disciplina marginal ni secundaria.[58] Hemos evocado abundantes pasajes que refutan contundentemente la opinión de que la estética es desterrada a los suburbios del sistema o a lo sumo alcanza un rango subalterno. Se trata, por contra, de un saber enclavado en la *WL*, y la pugna con Schiller gana dignidad filosófica porque entran en liza dos paradigmas basados en principios diversos. En este enfrentamiento emerge una teoría estética *original* enraizada en la filosofía trascendental.[59] Hay un testimonio de David Veit, estudiante de medicina en Jena y asiduo comensal de Fichte –por tanto, sus noticias son de primera mano–, que converge con nuestro planteamiento. En su correspondencia con Rahel Levin recoge la reacción de Fichte ante la reciente publicación de Schiller:

58. Philonenko admite, un poco a regañadientes, que a pesar de la ausencia de una estética acabada en Fichte, esto no significa que la considere una disciplina verdaderamente marginal («Présentation» de *J.G. Fichte. Essais philosophiques choisis*, París, 1984, p. 11). Renaut sostiene sin matizaciones que Fichte le ha concedido a la estética un papel devaluado («De la philosophie comme philosophie du droit (Kant ou Fichte?)», *Bulletin de la société française de Philosohie*, 80 (1986), pp. 102, 107; *Le système du droit*, p. 99.
59. C. Piché: «L'esthétique a-t-elle une place dans la philosophie de Fichte?», *Les cahiers de Philosophie, numéro hors série, Fichte* (1995), p. 182. Este artículo es excepcional.

> Pensad en lo siguiente: numerosos asnos instruidos han querido afirmar que las *Cartas [sobre la educación estética del hombre]* de Schiller serían simplemente el sistema fichteano presentado de un modo más bello (*schöner dargestellt*); no se han percatado de que, en efecto, se fundan en él y, sin embargo, prosiguen su propio camino. En lugar del impulso de juego, dice Fichte, habría debido poner mejor la *imaginación*.[60]

En el §7 de *Sobre el concepto* hallamos una nota que, además de extremar el parentesco entre la filosofía y el arte, nos adentra en el curso académico dedicado al espíritu y la letra, es decir, a dirimir el contencioso sobre el estatuto teórico de la filosofía:

> El filósofo necesita de los oscuros sentimientos de lo recto o del genio no en menor grado que p. ej. el poeta o el artista; sólo que de un modo distinto. El último necesita del sentido de la *belleza*, el primero del sentido de la *verdad*; pues seguramente existe semejante sentido (GA I/2, 142).

Arte y filosofía están imbuidos del mismo espíritu, poseen un único fundamento, e incluso entre ambos hay una ósmosis. El artista es capaz de elevar al espectador a la espiritualidad, de sobreponerse al punto de vista común y acompañarlo a las cimas de lo trascendental. Sin embargo, como ya vaticinamos en un epígrafe anterior, siempre acecha el peligro de la enajenación:

> El artista inspirado no se dirige en absoluto a nuestra libertad. La tiene en cuenta tan poco que más bien su encanto comienza a operar sólo cuando hemos renunciado a ella (GA I/6, 361; cf. 337-339).

60. Carta del 23 de abril de 1795 (FG I, 272). D. Henrich aduce otro testimonio que ilustra la aplicación de la *WL* a la estética a través del protagonismo de la imaginación. En el borrador de una carta de Jacob Zwilling dirigida presuntamente a Fichte el 26 de abril de 1796, son equiparados el «punto de vista estético» y la «idea suprema de la imaginación». A ésta le correspondería reunir los opuestos, la unidad y la escisión, lo infinito y lo finito (*Der Grund im Bewußtsein*, Stuttgart, 1992, pp. 331, 732-733).

Para entender esta paradoja hemos de allegarnos a la teoría de la interpersonalidad fichteana. El No-Yo puede revestir la forma de un mundo natural, pero también de un mundo social; el objeto puede ser un sujeto, un tú. Hay que explicar cómo la resistencia –ahora un No-Yo, un alter-ego– no anula la libertad, sino que la espolea, cómo la conciencia del objeto, que aquí es otro sujeto, no destruye, sino que reclama la autoconciencia. El choque (*Anstoß*) que inaugura esta acción recíproca ha de ser una *exhortación a la actividad*, una *determinación a la autodeterminación*. El término *Aufforderung* designa el momento de pasividad del Yo en la medida en que es exhortado desde fuera; pero la exhortación despierta la iniciativa a actuar, exige (*fordert*) re-accionar. Este trueque de apelaciones a actuar implica un acotamiento de las esferas de actividad de cada Yo, pues de ello depende que la determinación no haga imposible la autodeterminación. Sólo soy consciente de mí mismo a través de la oposición de un No-Yo (poniendo un Yo frente/contra mí), pues la libertad sólo se ejerce en la limitación, esto es, esforzándose para superar esa limitación. Libertad y limitación, esfuerzo y resistencia, se implican recíprocamente (GA I/3, 342-343). El objeto resultante de la síntesis tiene que ser, a la vez que una traba, la ocasión para el despliegue de la actividad libre. La resistencia no es un freno a la acción del sujeto, sino su propulsor, y, por eso, es la condición de la autoconciencia, ya que, al poner un objeto como el sintetizado, me opongo otro Yo, esto es, otra actividad libre, y entonces adquiero el concepto de mi propia libertad. La conciencia del objeto ha servido para ser más consciente de mí mismo. Ese entrecruzamiento de choques, ese intercambio de influencias, se desarrolla en el mundo sensible. Hemos de establecer una señal empírica que delate inequívocamente la presencia de una causalidad libre, de una inteligencia y una voluntad. La corporeidad, la figura humana, será ese fenómeno a horcajadas sobre la naturaleza y la libertad. La intersubjetividad nos procura la identidad entre la conciencia intencional y la autoconciencia. Para que esa mutua interpelación no degenere en intromisión o represión de la actividad de cada uno, hay que abalizar esferas de actividad en el mundo sensible. La pluralidad de esferas exige, por mor de una coexistencia pacífica, un reconocimiento de sus respectivos límites, una distribución de sus dominios de acción (GA I/3, 349-351). Es fácil percatarse de la función del derecho en esta trama, pero ¿cuál es la de la estética?

Por un lado, el arte parece deslucir la *WL* como sistema de la libertad, pues mediante el arrobo que opera en el espectador, en lugar de espolearla, inhibe la acción, esa conciencia de la libertad en que consiste la autoactividad. Pero por otro, participa en esa pedadogía de la libertad al alzarnos a una «esfera superior» y desgajarnos del mundo sensible. Por eso, el artista, el sabio y el maestro moral actúan de consuno en pro de la formación humana (GA I/6, 361; I/5, 307). Educación estética y *WL* no son incompatibles, pero la pericia artística y el espíritu –género que alberga la diferencia específica entre arte y filosofía– no deben mezclarse. La primera no garantiza el segundo:

> A menudo se ha confundido esta facilidad del arte mecánico con el espíritu mismo. Ciertamente, esta soltura de la técnica artística constituye la condición exclusiva de su exteriorización, y cualquiera que se ponga manos a la obra ya tiene que haberla adquirido; pero no es el espíritu mismo. Con ella sola nada es producido salvo un vacío tecleo o rasgueo; un juego que no es más que eso, un juego, que no eleva a las *ideas* (GA I/6, 356).

Una obra captada o producida lúdicamente carece de espíritu. La divergencia con Schiller se ubica en un estrato más profundo que en el del compromiso compartido con un ideal educativo. Mientras que la estética schilleriana se basa en el impulso de juego, que aglutina dos impulsos independientes, material y formal; los impulsos cognoscitivo, práctico y estético en Fichte

> son simplemente aplicaciones particulares de la única e indivisible fuerza fundamental en el hombre, y hay que guardarse cuidadosamente de interpretar tales expresiones, en este o en cualquier escrito filosófico, de una manera diferente (GA I/6, 341).

Son versiones de un impulso fundamental, el principio de autoactividad, unidad originaria de esta pluralidad: «Él sólo nos convierte en seres autónomos, en seres que observan y actúan» (GA I/6, 340). Este impulso primigenio, autoactividad erigida en sumo principio, es sinónimo de imaginación, de espíritu:

> Desde esta contemplación que progresa todavía al hilo de la realidad, pero donde ya no nos interesa la constitución real de las cosas, sino más bien su concordancia con nuestro espíritu, la imaginación, educada con miras a la libertad, se eleva pronto a la libertad total. [...]. Esta libre facultad de creación se llama espíritu. [...]. La meta infinita e ilimitada de nuestro impulso se llama «idea», y cuando una parte de ésta es presentada en una imagen sensible, se llama «ideal». El espíritu es, así pues, una facultad de los ideales (GA I/6, 352).

El quiliasmo de la estética le compete a la imaginación. Mas ¿qué lindes cabe fijar entonces entre la estética kantiana y la fichteana? Fichte se desmarca de la consideración judicativa de la belleza para alzaprimar el aspecto productivo, creativo, imaginativo, del arte. La problemática del juicio del gusto se desplaza hacia la del espíritu creador:[61] «El gusto juzga lo dado, el espíritu crea» (GA I/6, 352; cf. I/5, 308-309). Una estética bajo el patrocinio del gusto continúa encallada en la escisión entre lo dado y lo producido, exterioridad e interioridad, receptividad y espontaneidad, pasividad y actividad, mundo sensible y mundo inteligible, y cohonesta el dualismo de la cosa en sí y el sujeto absoluto, que el idealismo fichteano aspira a superar. Por mor de esa superación, rito iniciático de una filosofía científica y de cualquier estética heredera de la misma, la belleza originaria no está ligada a la belleza natural, pues el arte nos libera de la «naturaleza dada» coadyuvando a la autoconciencia del hombre como ser autónomo (GA II/3, 207, 319; I/5, 308; I/6, 351-352). Filosofía y estética están felizmente desposadas en la *WL*.

Schiller, en cambio, se muestra cada vez más interesado en tensar el cisma entre idealismo y arte, entre reflexión unilateral de la razón y armonía integral de todas las facultades:

> Tituláis vuestro artículo *Sobre el espíritu y la letra en la filosofía*, pero los tres primeros cuadernos no hablan de otra cosa que del espíritu en las bellas artes... El espíritu entendido como opuesto a la letra y el espíritu como propiedad estética me parecen ser conceptos tan infinitamente diferentes entre sí, que a una obra

61. Kant había propiciado este paso al distinguir en la *KU* entre genio y gusto, entre creación o producción (*Hervorbringung*) y juicio (*Beurteilung*) (§48 AK V, 311).

> filosófica puede faltarle completamente el último, sin que por eso esté menos cualificada para erigirla como modelo de una presentación pura del *espíritu*,... y todavía comprendo menos cómo vais a encontrar una vía de paso desde el espíritu en las obras de Goethe... al espíritu en la filosofía de Kant o de Leibniz (GA III/2, 333).

Fichte no se propone rebajar, sino elevar el rango filosófico del arte, porque ambos brotan de idéntico espíritu:

> Por lo que *yo* sé, el espíritu en la filosofía y el espíritu en las bellas artes están tan estrechamente interrelacionados como todas las subespecies del mismo género. [...]. ¿Qué sucedería si esta disposición [a filosofar] fuera un impulso a la representación por la sola representación, que es también el fundamento último de las bellas artes, del gusto, etc.? (GA III/2, 336).

Filosofía *trascendental* y arte no son géneros inconmensurables e incluso incompatibles (como aventura Schiller), sino que se encuentran muy cercanos en un árbol genealógico común. La clasificación de los impulsos en el artículo detonante de la polémica no constituye una escala de valor filosófico menguante. El impulso estético –un impulso a la representación por la sola representación– no es el más reacio a la filosofía, sino el que mantiene una afinidad más íntima, pues ilumina límpidamente las entrañas de la *WL*. Una obra artística despojada de espíritu, de imaginación, es un mecanismo vacío; análogamente, una obra filosófica huérfana de espíritu es letra muerta:

> en las bellas artes, en la poesía, en la pintura, en la música, etc., se puede, ciertamente, tener necesidad del espíritu, pero ¿qué papel juega el espíritu en la filosofía? (GA II/3, 323; I/2, 142).

A esta interrogación retórica responde en la correspondencia con su censor:

> *La* filosofía, originariamente, no tiene letra en absoluto, sino que es puro espíritu, y lo que me importaba era captar este espíritu y establecer su naturaleza.[62]

62. Carta a Schiller del 27 de junio de 1795 (GA III/2, 336). Aquí culpa taimadamente a su corresponsal, al vetar el artículo –que acababa prometiendo una

El espíritu es *primus inter pares*, inspiración común del arte y de la filosofía (GA IV/2, 266; I/5, 308). Hemos esgrimido un florilegio de textos que corroboran sus vasos comunicantes. El puente lo tiende Fichte recurriendo al espíritu, al genio, a la imaginación productiva.[63] En los trabajos que glosamos aflora con renovados bríos el conato de reputar la *WL* como genuina prosecución del espíritu de la filosofía trascendental, como el «kantismo bien entendido» (GA II/3, 326). Las definiciones fichteanas y kantianas son casi intercambiables: espíritu es la «fuerza vivificante en una obra de arte», «una facultad de los ideales» (GA I/6, 336, 352). La *KU* establece ya la conexión entre el espíritu, la imaginación, el genio y el sentimiento.[64] Para Fichte el sentimiento constituye el caudal de las representaciones conscientes producidas por el espíritu del artista y del filósofo:

> Aquello a lo que da forma la imaginación y que ella presenta a la conciencia se encuentra en el sentimiento. El sentimiento... es el material de todo lo que es representado. Por tanto, el espíritu en general o la imaginación productiva pueden ser descritos como la *facultad de elevar sentimientos a la conciencia* (GA II/3, 317).

El sentimiento no sólo sirve de faro en los tanteos del filósofo en su búsqueda, a tientas al comienzo, del sistema. También oficia de vínculo *inter subiectos*, de sentido universal que trasciende la aislada individualidad:

> El espíritu es uno, y lo que es puesto por la esencia de la razón es lo mismo en todos los individuos racionales. [...]. Lo que el inspirado siente en su seno se encuentra en todo pecho humano y su sentido es el sentido común de toda la especie.

El sentido universal, el artista con espíritu, expresa lo genérico, lo que aúna a los hombres, y que «se le revela a través de un sentimiento irresistible» (GA I/6, 354). El artista comunica, valiéndose de cuerpos, de la letra, de lo sensible, el orden suprasensible:

> *Espíritu*, en el significado *especial* según el cual parece estar perfectamente justificado denegarlo por completo a varios hombres, es la facultad de elevar a la conciencia los sentimientos más profundos, que son el fundamento de nuestros sentimientos referidos al mundo físico o sensible y que se relacionan con un orden suprasensible de las cosas... puede ser denominada la facultad de representar ideales e ideas. He mostrado cómo estas representaciones de lo puramente espiritual son, en aras de la comunicación entre los seres espirituales, revestidas de cuerpos y así llegan a ser expresadas.[65]

La índole originaria del sentimiento de lo suprasensible equivale al carácter radicalmente activo del Yo puro, cuya autoposición sólo puede captarse inmediata, internamente, sin remisiones externas que sirvan de

continuación–, de no haber culminado la tarea que se había propuesto: «Según el proceder adoptado por mí, todavía no pueden ser establecidos los resultados que se siguen de mi principio para la doctrina del gusto, puesto que no he escrito acerca de esto, sino más bien acerca del espíritu de la filosofía. Si procedemos ascendiendo sintéticamente, la una [mi teoría del gusto] debería y tendría que ser determinada por lo otro [por lo dicho acerca del espíritu de la filosofía]» (íd., 338).

63. «El espíritu en general es aquello que... se denomina también *imaginación productiva*». Aplicando la anteriormente tratada hermenéutica del *besser Verstehen* (entender mejor), Fichte considera que Kant ha intuido esa trabazón: «Sé que aquí me aparto de la opinión incluso de la filosofía más reciente –a no ser, en efecto, que alguien haya entendido correctamente los indicios dados por el más brillante pensador de todos, Kant» (GA II/3, 316).
64. La *KU* define el espíritu, en su significación estética, como el «principio vivificante en el ánimo» (§49 «De las facultades del espíritu que constituyen el genio», AK V, 313), que determina la exposición o presentación (*Darstellung*) de *ideas estéticas*. La idea estética «es una representación de la imaginación... que hace que en un concepto pensemos muchas cosas inefables (*viel Unnennbares*), cuyo sentimiento vivifica las facultades de conocer, introduciendo espíritu en el lenguaje de la simple letra. Así pues, las facultades del espíritu cuya reunión (en cierta proporción) constituye *el genio* son la imaginación y el entendimiento» (íd., 316).
65. GA II/3, 323. Esos sentimientos profundos «se refieren a la subordinación de los fenómenos y de todos los espíritus racionales a las leyes del orden ético, las leyes que gobiernan la armonía espiritual y la unificación de todos en un reino de la verdad y la virtud» (íd., 318). Véase su aplicación al caso del artista en la carta a Schiller del 27 de junio de 1795 (III/2, 337).

coartada para la pasividad. La espontaneidad del espíritu sólo es accesible mediante la intuición intelectual (GA II/3, 330; cf. I/2, 147; I/4, 219-220). En estos escritos polémicos Fichte despliega toda la arboladura de su sistema y a la vez le brinda al romanticismo una panoplia conceptual que no tardará en rentabilizar. Una última incursión lo revalidará.

5.5 Impulso estético e imaginación

Mientras que el impulso teórico apunta a una representación que debe conformarse a la cosa y en el práctico la determinación libre de una representación sólo interviene por la exigencia de engendrar en el mundo sensible un producto que le corresponda, el impulso estético se sustrae a esas relaciones de dominación bien de la representación bien de las cosas.[66] Ambos son unilaterales por absolutizar la cosa (realismo) o la representación (idealismo). Contra este paradigma de la adecuación a algo ya dado –la cosa o la representación–, que reduce la Yoidad a conciencia servil o a fantasmagoría delirante, se rebela el impulso estético, que

> se dirige... a una representación determinada exclusivamente por mor de su determinación, y por mor de su determinación como una mera representación... No se pregunta por la réplica de la realidad, sino por la forma –forma libre e independiente– de la imagen misma. Sin ninguna determinación recíproca entre ella y un objeto, tal representación se mantiene aislada como fin último del impulso (GA I/6, 342).

La *WL* reinterpreta lo dado inherente a ambos impulsos en el marco de la dialéctica entre Yo y No-Yo, de autoactividad y obstáculo. El impulso estético consigue la máxima transparencia del espíritu humano al tornarse impulso de la actividad por excelencia; rememora y atiza la llama del fichteanismo: nada hay en el Yo que no sea puesto por sí mismo. La esencia de la filosofía trascendental consiste

> en que no se representa directamente algo, sino que se representa el *representar*. Consiste, así pues, en representar el *proceso mismo de representación* (GA II/3, 325).

66. La interpretación de los impulsos al trasluz de relaciones de dominación nos parece una de las ideas más sugerentes y perspicaces de C. Amadio (*Fichte e la dimensione estetica della politica. A partire da «sullo spirito e la lettera nella filosofia»*, Milán, 1994, p. 29).

La connivencia entre el impulso estético y la imaginación es ejemplar en su cometido de vigía y catalizador de la filosofía trascendental. Educada la imaginación con miras a la libertad, «presenta formas, no como ellas son, sino como deberían ser según la exigencia del impulso estético» (GA I/6, 352). La imaginación configura un plexo representacional acompañado de complacencia por incentivar la autoactividad, la conciencia de unidad de las direcciones, centrífuga y centrípeta, los modos de acción de poner y oponer, en que se desparrama la fuerza originaria, el poner primigenio (GA I/2, 354). El movimiento típico de la imaginación es la oscilación entre los miembros involucrados en la dialéctica limitativa Yo/No-Yo, actividad y determinación, que resuelve la contradicción entre el Yo finito y el Yo infinito generada por la oposición recurrente entre el Yo finito y el No-Yo. La salida de este impasse provisional no se emplaza, como en Schiller, en la armonía de dos impulsos, el sensible y el formal, que tienden a independizarse, sino en el esfuerzo dinámico por rebasar la limitación y retornar a la acción pura.

Schiller vierte de entrada dos objeciones de contenido contra la doctrina fichteana de los impulsos. La primera destaca la ausencia de un fundamento clasificatorio de los impulsos:

> Vuestra clasificación de los impulsos me parece vacilante, arbitraria e incorrecta. Le falta un fundamento explicativo de la clasificación, no se ve qué esfera [de los impulsos] está agotada, definida exhaustivamente (GA III/2, 334).

Sin ese criterio resulta difícil distinguir los diversos tipos de impulsos y sus respectivas jurisdicciones. Schiller, en cambio, discierne entre el impulso formal y el impulso material, y el estado de equilibrio entre ellos lo designa impulso de juego.

Fichte discrimina tres impulsos o, para ser más exactos, tres modificaciones del impulso originario, sin elucidar, empero, la vía metódica que ha seguido para establecerlos –acaso se orienta por las tres *Críticas* de Kant. Cabe, sin embargo, alegar, recordando uno de nuestros epígra-

fes, que la ausencia del criterio clasificatorio puede deberse al carácter popular de este escrito. La vía deductiva o genética propia del *FDC* es sustituida en el tratado de 1795 por una inductiva. Lo que allá se deriva o se pone, aquí se presupone como ya dado:

> La esencia de una exposición popular me parece que reside en proceder sintéticamente. Tenía que empezar *ascendiendo* al fundamento de mi clasificación de los impulsos, porque no quería proceder descendiendo desde el fundamento a los impulsos particulares (GA III/2, 338).

La segunda objeción de Schiller se refiere a la falta del impulso material: «Aquí no hay lugar en absoluto para el impulso a la existencia o a la materia (el impulso sensible)» (GA III/2, 334). Este reproche se basa en un esquema similar al anterior. Schiller le censura a Fichte haber infringido la pauta que él mismo prescribe en el *FDC*: la aplicación de la estrategia deductiva a partir de un principio supremo. Fichte podría defenderse de nuevo aduciendo que el tratado en litigio no pretende ser una obra sistemática, sino popular y, por lo tanto, presupone lo que ya ha sido derivado con rigor sistemático:

> Si el único defecto de mi clasificación de los impulsos estriba en que no incluye el impulso a la existencia o el impulso material, está entonces completamente a salvo. ¡Un impulso a la existencia antes de la existencia, una determinación de lo que no es [de algo no-existente] (*des Nicht-seyenden*)! Toda materia surge de la limitación de lo autoactivo, la materia no surge de su propia actividad. [...]. Sólo a través de la limitación el impulso es *impulso*; sin ella sería *acto (Tat)* (GA III/2, 338).

Esta defensa se vuelve un ataque a la doctrina schilleriana de los impulsos de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*. El ataque se lleva a cabo desde la plataforma sistemática del *FDC* y ya no desde el punto de vista popular. La limitación del Yo es necesaria para que surja la conciencia y la autoconciencia efectivas. Sólo de la limitación nace el impulso, el querer sobrepasar este límite, la voluntad de superar esta restricción. Luego sin limitación permaneceríamos en la acción absoluta (*Tathandlung*), infinita y originaria, que hace explicable la conciencia, pero no llegaríamos a la conciencia propiamente dicha.

La existencia o la materia aparecen en Fichte mediante operaciones sintéticas que emprende el Yo gracias a la limitación. Al querer superar los confines fijados por la limitación, el impulso se esfuerza por restaurar el estado inicial de la actividad todavía no limitada. El impulso aspira, según su esencia, a la supresión de la limitación y no a la limitación. El impulso material de Schiller –«un impulso a la existencia antes de la existencia»– puede identificarse, paradójicamente, con una actividad limitada y tendente a la limitación ya antes de toda limitación.

Fichte arremete contra la educación estética por la que suspira Schiller:

> si, por un lado, no es aconsejable dejar libres a los hombres antes de que su sentido estético se haya desarrollado; por otro, es imposible desarrollarlo antes de que sean libres. Por consiguiente, la idea de elevar a los hombres mediante la educación estética a la dignidad de la libertad, y con ella a la libertad misma, incurre en un círculo vicioso (GA I/6, 348).

El impulso de juego constituye la condición de posibilidad de la libertad. La belleza surge por la acción recíproca entre materia y forma, y la libertad merced a la neutralización entre los impulsos. El equilibrio entre sensibilidad e idea en la obra de arte se corresponde con el equilibrio entre el impulso material y el formal en el hombre. La constricción física mediante el impulso material y la constricción moral mediante el impulso formal se anulan mutuamente al operar de manera simultánea:

> Porque en cuanto dos impulsos fundamentales contrapuestos actúan en el hombre, pierden ambos su carácter coaccionante, y la contraposición de dos necesidades da origen a la libertad (EE, 279).

La libertad propia del «estado estético» no es la perteneciente al hombre inteligible, sino a su doble naturaleza.[67] La contemplación de lo

67. En la nota a pie de página que cierra la carta decimonovena afirma: «Para evitar malentendidos, hago notar que, cuando hablamos aquí de libertad, no nos referimos a aquella que atañe necesariamente al hombre, en cuanto ser inteligente (*Intelligenz*), y que no puede serle dada ni arrebatada, sino a aquella otra libertad que se basa en su doble naturaleza. Al actuar sólo racionalmente, el hombre pone de manifiesto una libertad del primer tipo; mientras que, actuando racionalmente dentro de los límites de la materia, y, materialmente, sometido a las leyes de la razón, evidencia una libertad del segundo tipo. Con todo,

bello le hace sentir la libertad como un ser liberado de toda coacción, capaz de decidir el móvil de su acción, sea éste el deber o la inclinación, si bien la educación estética lo forma para que decida en favor del deber movido por la inclinación. Schiller pretende abrir celosías en el férreo rigorismo ético kantiano, basado en la separación de dos compartimentos estancos, o en el moralismo intransigente fichteano, que concibe la unidad como identidad de la razón consigo misma y no como armonía entre razón y sensibilidad.

La doctrina de los impulsos en Schiller no es ajena al impacto de las fracturas que en el hombre y en la comunidad ha producido el kantismo y la Revolución Francesa, y se endereza hacia la reconciliación de las oposiciones. En Fichte este afán sintético resulta superfluo en el marco taxonómico de los impulsos, porque no son mutuamente contradictorios. Ya el 22 de septiembre de 1794, según le informa Wilhelm von Humboldt a Schiller, Fichte echaba de menos en la filosofía del último la unidad: «Lo único que aún falta es unidad. Aunque la unidad está presente en vuestro sentimiento, sin embargo, todavía no lo está en vuestro sistema».[68] Al comienzo planteábamos el mismo tema –reformulado ahora bajo el impulso de juego– a propósito de la escritura verdaderamente bella. Mientras que Schiller parte de la dualidad para buscar la unidad, Fichte parte de la unidad para generar la dualidad. Y, sin embargo, a pesar de sus desafectos se saben almas, si no gemelas, al menos afines. En una carta de Herbart a von Halem del 28 de agosto de 1795 leemos que

> Fichte les achaca a la mayoría de los filósofos actuales falta de imaginación; de los poetas, por el contrario, espera mucho para su filosofía. Entre todos los hombres que se han ocupado de su sistema, cree que hasta ahora ha sido con creces mejor entendido por Schiller y por Goethe. Desde que tengo trato con Fichte,

podría explicarse también esta última libertad como una posibilidad natural de la primera» (EE, 279).

68. Y continúa: «Si la lograseis –y esto dependería únicamente de vos–, de ninguna otra cabeza cabría esperar tanto [para la filosofía], hasta una nueva época podría esperarse. Fichte desearía ganar también a Goethe para la causa de la especulación» (FG, I, 150).

> he sentido de veras cuán esencial es la cultura de la facultad estética para la educación del hombre entero.[69]

Los textos que a continuación traducimos dejaron su impronta en la filosofía de la época y abonaron incipientes estilos de pensamiento. Friedrich Schlegel, que se alineó con Fichte en sus tribulaciones con Schiller,[70] se dirige así en 1797 a su amigo Novalis: «¡Qué bello sería poder estar de nuevo juntos un par de días y filosofar en común o, como

69. FG I, 300. Cf. *WLnm-K*, 62; Kollegnachschrift *Philosophische Wissenschaft des Rechts*, p. 19 –manuscrito inédito cuya lectura debemos a E. Fuchs. No obstante, la predilección de Fichte se decanta por Goethe, como queda claro en innumerables testimonios (GA I/5, 356-357; I/6, 356-358; I/7, 372, 384, 445; I/9, 73, 138; II/1, 131, 259; III/2, 182; III/5, 203 ss.). Incluso pensó dedicarle una nueva versión de la *WL* en 1800 como al mejor creador alemán por su empleo de la imaginación (II/5, 355).
70. Fichte se granjeó pronto las simpatías de los hermanos Schlegel. Friedrich le declaraba su admiración por él a August Wilhelm el 17 de agosto de 1795 en estos términos tan contundentes: «El mayor pensador metafísico que vive *ahora* es un escritor muy popular. Puedes comprobarlo en las célebres *Contribuciones [1793]*... Compara la elocuencia arrebatadora de este hombre en las *Lecciones sobre el destino del sabio* con los estilizados ejercicios declamatorios de Schiller. Es alguien por el cual Hamlet suspiraba en vano; cada rasgo de su vida pública parece decir: éste es un *hombre*» (FG I, 297). El impacto de Fichte en la reconstrucción romántica de la historia de la estética convalida la imagen de la *WL* como la culminación del criticismo al franquear el paso al tercer período, inaugurado por la crítica del juicio estético, tras la primera y segunda etapas (caracterizadas, respectivamente, por el instinto teorizante acorde con el principio de la autoridad, y por los sistemas dogmáticos de la estética racional y de la empírica): «Pero desde que Fichte ha descubierto el fundamento de la filo-sofía crítica, hay un principio seguro para corregir, completar y desarrollar el compendio kantiano de la filosofía práctica; y ya no hay ninguna base para dudar de que sea posible un sistema objetivo de las ciencias estéticas, prácticas y teóricas» (F. Schlegel, *Sobre el estudio de la poesía griega* (1797), Madrid, 1996, p. 146. Cf. M. Frank, «Philosophische Grundlagen der Frühromantik» y R. Bubner, «Von Fichte zu Schlegel», en *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, ed. de W. Hogrebe, Francfort, 1995). En el fragmento nº 216 del *Athenäum* afirma: «La Revolución Francesa, la *Doctrina de la ciencia* de Fichte y el *Wilhelm Meister* de Goethe son las más grandiosas tendencias de la época» (F. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, Darmstadt, 1987, XVIII, p. 85).

decíamos siempre, fichtear!» (FG I, 432). Esperamos haber contribuido modestamente a un prometedor fichteo.

Nuestra edición incluye, entre corchetes, la paginación de la edición crítica de la Academia bávara preparada por R. Lauth. Aunque los dos editores han procurado cuidar el texto completo, la traducción de «Sobre el espíritu y la letra en la filosofía. En una serie de cartas» y «Quiero investigar en qué se diferencia en general el espíritu de la letra en la filosofía» le ha correspondido a Manuel Ramos Valera (Universitat de València); la de «Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía», «Sobre el estímulo y el incremento del puro interés por la verdad», «Sobre los deberes del artista estético» y el intercambio epistolar entre Fichte y Schiller le ha correspondido a Faustino Oncina Coves (Universitat de València).

6. *Bibliografía*

AMADIO, C.: *Fichte e la dimensione estetica della politica*, Guerini e Associati, Milán, 1994.

— «Ästhetik und Politik von der *Grundlage der gesammten WL* aus», *Fichte-Studien*, 11 (1997), pp. 99-112.

BREAZEALE, D.: *Introduction* a *Fichte. Early Philosophical Writings*, Cornell University Press, Ithaca, 1988.

BUBNER, R.: «Von Fichte zu Schlegel», en *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, ed. de W. Hogrebe, Suhrkamp, Francfort, 1995, pp. 35-49.

BÜRGER, P.: *Crítica de la estética idealista*, Visor, Madrid, 1996.

CRUZ, J.: «El genio: Ética y estética en Fichte», *Philosophica* (Valparaíso), 11 (1988), pp. 227-242 (una traducción alemana apareció en: *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, ed. de A. Mues, Meiner, Hamburgo, 1989, pp. 117-133.

DÖRFLINGER, B.: *Die Realität des Schönen in Kants Theorie rein ästhetischer Urteilskraft. Zur Gegenstandsbedeutung subjektiver und formaler Ästhetik*, Bouvier, Bonn, 1988.

FERRY, L.: *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Grasset, París, 1990.

FÖRSTER, E.: «Zum Verhältnis Goethe-Fichte», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 3 (1997), pp. 331-344.

FRANK, M.: «Philosophische Grundlagen der Frühromantik», en *Fichtes Wissenschaftslehre 1794*, pp. 13-34.

FRANKE, U.: «Poetische und philosophische Rede. Die Kontroverse zwischen Schiller und Fichte zur Semiotik», en *Modelle für eine semiotische Rekonstruktion der Geschichte der Ästhetik*, ed. de H. Paetzold, Aquisgrán, 1986.

FREIRE CORREA, A.: «Presentación» a *J.G. Fichte. Sobre el espíritu y la letra en la filosofía. En una serie de cartas*, *Er. Revista de Filosofía*, 7/8 (1989), pp. 285-323.

FREYDBERG, B. D.: «The Precise Kantian Origin of the Fichte-Schiller Conflict», en *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*, II/2, Bouvier, Bonn, 1991, pp. 523-533.

GRASSI, E.: *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte des abendländischen Denkens*, Königstein, 1979, pp. 38-42.

HENRICH, D.: *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1991.

— *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1992, pp. 285-355.

HOGREBE, W.: «Schiller und Fichte. Eine Skizze», en Bolten, J. (ed.), *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, Francfort, 1984, pp. 276-289.

JAESCHKE, W. / H. HOLZHEY (comps.): *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*, Meiner, Hamburgo, 1990.

JAESCHKE, W.: *Id. Quellenband*, Meiner, Hamburgo, 1995.

JANKE, W.: «Die Zeit in der Zeit aufheben. Der transzendentale Weg in Schillers Philosophie der Schönheit», *Kant-Studien*, 58 (1967), pp. 433-457.

LA ROCCA, C.: «Il conflitto delle interpretazioni: Kant, Meier, Eberdardt e l'ermeneutica filosofica», *Fenomenologia e società*, XVIII/2-3 (1995), pp. 84-108.

LAUTH, R.: *J. G. Fichte. Von den Pflichten der Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794/95*, Meiner, Hamburgo, 1971.

LEÓN, X.: «Études sur Schiller. Schiller et Fichte», *Révue Germanique*, 1 (1905), pp. 41-93.

— *Fichte et son temps*, 2 vols., París, 1954-1958 (1ª ed. 1922-1924).

LICHTENSTEIN, E.: «Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung zwischen Kant und Fichte», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 39 (1930), pp. 102-114, 274-294.

LOSSLOW, H.: *Schiller und Fichte in ihren persönlichen Beziehungen und in ihrer Bedeutung für die Grundlegung der Ästhetik*, Breslau, 1935.

LLEDÓ, E.: *El silencio de la escritura*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

MARTÍNEZ MONTALBÁN, M. A.: *El camino romántico a la objetividad estética. La filosofía del joven F. Schlegel como programa del primer romanticismo alemán*, Universidad de Murcia, 1992.

MEIER, G.: *Schiller und Fichte. Die Unterscheidung des Menschen von sich selbst als Thema der philosophischen Aufgabe der Freiheit des Selbstbewußtseins*, P. Lang, Francfort, 1993.

MOISO, F.: *Natura e cultura nel primo Fichte*, Mursia, Milán, 1979.

PAREYSON, L.: *L'estetica dell'idealismo tedesco: I. Kant, Schiller, Fichte*, Edizioni di Filosofia, Turín, 1950.

— *Etica ed estetica in Schiller*, Mursia, Milán, 1983.

— *L'estetica di Fichte*, ed. de C. Amadio, Guerini e associati, Milán, 1997.

PETRUZZELLIS, N.: *L'estetica dell'idealismo*, Padua, 1950 (1ª ed. 1942).

PICHÉ, C.: «L'esthétique a-t-elle une place dans la philosophie de Fichte?», *Les Cahiers de Philosophie. Numéro hors série. Le bicentenaire de la Doctrine de la science (1794-1994) de Fichte* (1995), pp. 181-202.

RADRIZZANI, I.: «Zur Geschichte der romantischen Ästhetik: Von Fichtes Transzendentalphilosophie zu Schlegels Transzendentalpoesie», *Fichte-Studien*, 12 (1997), pp. 181-202.

RENAUT, A.: *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, PUF, París, 1986.

RUPPERT, M.: *Unvollendete Totalität. Untersuchungen zu Friedrich Schillers Konzept einer vollständigen ästhetischen Erziehung*, Gardez! Verlag, Maguncia, 1996.

SCHULZ, G.: «Die erste Fassung von Fichtes Abhandlung *Über Geist und Buchstab in der Philosophie in einer Reihe von Briefen* 1795. Ein Beitrag zum Verhältnis Fichte-Schiller», en *Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft*, vol. 17, Weimar, 1955.

SCHUWER, C.: «La part de Fichte dans l'esthétique romantique», en *Le Romantisme allemand*, ed. de A. Béguin, Les Cahiers du Sud, 1949 (reedición en Rivages, Marsella, 1983, pp. 118-127).

SIMPSON, D. I.: «Introduction» a *German Aesthetic and Literary Criticism*, Cambridge University Press, 1984, pp. 1-26.

STORR, A.: «Zweckmässige Darstellung und der Spielbegriff. Schillers Auseinandersetzung mit Fichte und Kant anhand der *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*», *Philosophisches Jahrbuch*, 102/1 (1995), pp. 129-144.

TEMPEL, G.: *Fichtes Stellung zur Kunst*, Estrasburgo, 1901.

UGAZIO, U. M.: «Postfazione» a *J.G. Fichte. Sullo spirito e la lettera*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1989, pp. 79-110.

URLICHS, L.: «Schiller und Fichte», *Deutsche Rundschau*, XXXVI (1883), pp. 247-264.

URSÚA LEZAUN, N.: «La esencia de la filosofía y el problema del principio filosófico en las lecciones de J.G. Fichte *Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*», *Pensamiento*, 33 (1977), pp. 413-422.

WAIBEL, V.: «Wechselbestimmung. Zum Verhältnis von Hölderlin, Schiller und Fichte in Jena», *Fichte-Studien*, 12 (1997), pp. 43-69.

WILDENBURG, D.: «"Aneinander vorbei"- Zum Horenstreit zwischen Fichte und Schiller», *Fichte-Studien*, 12 (1997), pp. 27-41.

WINKELMANN, E.: «Schiller und Fichte», *Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts*, 24 (1934), pp. 177-248.

WRIGHT, E.: «Fichte's Latent Hermeneutics», en *Der transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Meiner, Hamburgo, 1981, pp. 546-564.

II.

Sobre el espíritu y la letra en la filosofía

En una serie de cartas[1]

[GA I/6, 333]

Primera carta

Mi querido amigo, todavía no habéis perdido las esperanzas que habíais depositado en la filosofía; continuáis participando de nuestro empeño en pos de la misma, y aún llenáis con lecturas filosóficas una parte de vuestras horas de ocio. Pero, según me escribís, vuestro vecino casi podría inquietaros con la representación de un nuevo peligro. A él le da que pensar la diferencia que uno o dos autores recientes han establecido entre el espíritu y la letra en la filosofía en general, y en una cierta filosofía y en ciertas obras filosóficas en particular. ¿Adónde conduciría esto y en qué resultados podría desembocar el estudio más infatigable, si a

1. Nota de Fichte: «Las tres cartas siguientes, cuya continuación aparecerá en uno de los próximos números, fueron redactadas hace ya cuatro años.- Recuerdo esto con el fin de explicar el silencio sobre los más recientes acontecimientos y manifestaciones que este título le evocará a alguno».
Acerca de la relación de esta nota con la disputa del ateísmo y la declaración de Kant contra la *Doctrina de la ciencia* de Fichte véase nuestra «Introducción» (n. del t.).

cualquier neófito le estuviera permitido borrar de un plumazo, con el primer arrebato de la fuerza genial, los conocimientos reunidos con ímprobo esfuerzo, bajo el pretexto de que sólo se trata de la letra y no del espíritu? Vuestro vecino busca certeza y vos deseáis una visión clara de las razones que os aseguren tranquilidad, razones que ahora sentís sólo de manera oscura. Habéis observado que yo también estoy a favor de esta distinción y me exigís (*verlangen*) una explicación profunda e inteligible para todo el mundo (*gemeinfassliche*) del significado de «espíritu *de* la filosofía» y de «espíritu *en* la filosofía», y de cómo éste difiere de la letra y de lo meramente literal.

[334] Espero que al requerirme (*Forderung*) profundidad no queráis obligarme a ir más allá de mis posibilidades, y que con vuestro requerimiento sólo pretendáis que, según mi mejor saber y entender, derive yo mismo aquella distinción a partir de mi propia percepción de lo que constituye el problema fundamental. También cabría lograr esto en breve si yo pudiera presuponer todo lo que presupone la respuesta inmediata a vuestra pregunta. Pero como ello no parece entrar dentro de vuestros cálculos, en la medida en que reclamáis al mismo tiempo una explicación inteligible, tengo entonces que llevaros por un camino más largo, que –deseo– nunca pueda pareceros un rodeo. Debéis recorrerlo lentamente, descansar de vez en cuando y contemplar la vista; pero con un poco de paciencia espero ser capaz de guiaros hasta vuestro destino y despejar vuestros temores.- En lo que concierne a la instrucción de vuestro vecino, la experiencia que haréis podrá ser al menos instructiva para vos mismo.

Antes de aclararos lo que entiendo por espíritu en la filosofía, debemos ponernos de acuerdo sobre lo que llamamos espíritu en general.

Recordáis las quejas que proferisteis al leer cierto libro muy celebrado por algunos. No podíais sumergiros en su lectura. Lo teníais ante vos y vuestros ojos estaban puestos fijamente en él; pero os percatasteis de que tan pronto como empezabais a reflexionar sobre vos mismo os alejabais del libro. Cada uno de vuestros intentos por atrapar su contenido y la trama de su acción fracasaba, y cada vez que creíais haber captado el espíritu esquivo del texto se os escapaba de entre las manos. Teníais necesidad de recordaros continuamente a vos mismo que queríais estudiar este libro, que, en efecto, teníais que estudiarlo; y a menudo os

urgía representaros repetidamente la imagen de la utilidad y de la enseñanza que esperabais extraer de ello para soportar esa tenaz resistencia; hasta que finalmente quedasteis convencido, por otras razones, de que bien podíais dejar sin leer dicho libro y que incluso el beneficio de hecho sería mínimo y el esfuerzo derrochado carecería de valor. ¿Recaía la culpa únicamente en vos, en vuestra falta de atención, en la desproporción entre vuestro talento y la profundidad y minuciosidad de aquel libro? No parecéis creerlo. Vuestra disposición de ánimo (*Stimmung*)[2] durante la lectura de otras obras no menos profundas os autorizaba a formaros una opinión más favorable de vos mismo. Os sentíais atraído y cautivado por ellas; no necesitabais recordar vuestro propósito de estudiar el libro, ni las ventajas que os prometíais con su estudio. Con una lectura que por sí sola absorbía vuestro espíritu entero no necesitabais buscar ningún fin fuera de la misma, y lo único que os turbaba era abandonarla cuando otros [335] asuntos os reclamaban. Acaso os encontrasteis más de una vez en una situación similar a la de cierta dama francesa. Cuando fue abierto el baile de la Corte, se hallaba leyendo *La nueva Eloísa*.[3] Fue informada de que el carruaje ya estaba preparado, pero aún era demasiado pronto para allegarse a palacio. Dos horas más tarde, cuando aún había tiempo suficiente, se le avisó de nuevo. Pero dos horas después consideró que ya era demasiado tarde para ir. Leyó durante toda la noche y por aquella vez sacrificó el baile.[4]

Lo mismo que sucede con los libros, sucede con otras obras tanto del arte como de la naturaleza. Una cosa nos deja fríos e indiferentes, o incluso nos repele; otra nos atrae, nos invita a detenernos en su contemplación, olvidándonos de nosotros mismos en ella.

Esta experiencia es tanto más sorprendente por cuanto las razones que se podría estar tentado a invocar a primera vista para explicarla son insuficientes. El lector superficial y poco serio, que sólo busca la frui-

2. Traduciremos el vocablo *Stimmung* indistintamente por *disposición de ánimo, estado de ánimo* y *temple* (n. del t.).
3. J. J. Rousseau, *Lettres de deux amants, habitants d'une petite Ville au Pied des Alpes*, tres partes; la tercera parte lleva el título: *Julie, ou la nouvelle Heloïse*, Amsterdam, 1761 (n. del t.).
4. Cf. J. J. Rousseau, *Les confessions*, 2ª parte, Ginebra, 1789 (n. del t.).

ción (*Vergnügen*) y que sólo puede aprender algo si es sutilmente disimulado bajo la forma de aquélla, muy bien puede en general preferir el entretenimiento con relatos a la meditación e investigación con el escritor. Pero a menudo ocurre que los relatos más ricos, en los que los acontecimientos narrados, a cual más rocambolesco, se suceden incesantemente, no logran suscitar la atención de los lectores; hay muchos que, sin ningún miramiento por la enseñanza, prefieren razonar con Voltaire[5] o polemizar con Lessing[6] a dejarse contar las aventuras de la condesa sueca.[7] De ahí que ciertamente parezca merecer la pena, y quizás esté en nuestro camino, indagar qué puede ser aquello que, por un lado, nos atrae tan poderosamente, sea hacia frivolidades o hacia investigaciones serias e importantes, y, por otro, nos repele irresistiblemente, por importante y útil que pueda ser el objeto tratado.

[336] Está claro que una obra de la primera clase puede excitar, estimular y fortalecer nuestra capacidad misma de sentir su objeto (*unsern Sinn selbst für seinen Gegenstand*); que tal obra no nos ofrece simplemente el objeto de nuestra ocupación espiritual, sino al mismo tiempo el talento para ocuparnos de él; que ella no sólo nos brinda el regalo, sino también la mano con la que debemos asirlo. Esa obra crea simultáneamente el espectáculo y el espectador y, como la fuerza vital en el universo, comunica con el mismo soplo movimiento y organización a la materia muerta, y vida espiritual a la materia organizada. A la inversa, un producto de la última clase retiene e impide el mismo sentido (*Sinn*) que necesitamos para su goce (*Genusse*). Mediante una resistencia continuada lo deja exhausto y lo mata, de manera que el mecanismo del espíritu, detenido constantemente, tiene que ser puesto en marcha otra vez por una nueva presión procedente del móvil principal, de la autoactividad (*Selbsttätigkeit*)[8] absoluta, para volver a ser interrumpido en el

5. François-Marie de Arouet, Voltaire (1694-1778) (n. del t.).
6. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) (n. del t.).
7. *Vida de la condesa sueca (Leben der Schwedischen Gräfin)*, 2ª parte, Leipzig, 1763, de Christian Fürchtegott Gellert (1715-1769) (n. del t.).
8. El término *Selbsttätigkeit* es traducido preferentemente como *autoactividad* (que es su significado literal), aunque esporádicamente optemos por traducirlo como *espontaneidad*. En este caso pondremos entre paréntesis el término alemán (n. del t.).

momento siguiente. En el primer caso, nuestro entendimiento piensa o nuestra imaginación compone (*dichtet*)[9] espontáneamente (*von selbst*) igual que el artista, y esto se hace tal como quiere el entendimiento y sin que nosotros se lo prescribamos a la imaginación. Los conceptos apropiados o las figuras proyectadas se forman y se ordenan ellas mismas ante nuestro ojo espiritual, sin que creamos haber intervenido en ello. Pero en el segundo caso, siempre debemos someternos a nosotros mismos a rigurosa observación, debemos repetir continuamente el imperativo de atención y velar por su observancia. Apenas desviamos nuestro ojo espiritual, nuestra atención se aparta del objetivo. La fantasía, abandonada sin vigilancia a sí misma, busca una vez más su camino acostumbrado, y hasta el espíritu recae en su profundo sopor. En una palabra, las obras de la primera clase parecen poseer una fuerza vivificante para el sentido interno, y en especial para aquel sentido particular al que le corresponde aprehenderlas. Los productos de la segunda clase pueden poseer orden, profundidad y utilidad, pueden tener todo lo que se quiera, pero no poseen aquella fuerza.

A esta fuerza vivificante en una obra de arte la llamamos «espíritu» y a su ausencia «falta de espíritu», y estamos, por tanto, directamente ante el objeto de nuestra investigación.

¿Cómo obtiene un producto humano aquella fuerza vivificante y dónde aprende el artista dotado de espíritu el secreto para infundírsela? Al observar su obra descubro en mí con agradable sorpresa aptitudes y talentos que yo mismo desconocía tener. ¿Ha calculado el efecto de su arte sobre estas aptitudes en mí? Sin duda, pues ¿de dónde, si no, procede su éxito? Pero ¿quién le ha revelado mi ser interior, en el que yo mismo era un extraño? Si acaso él me transportara a mundos supraterrenales a través de las altas representaciones de la religión, [337] o me estremeciera con los espantos del Juicio Final, o me hiciera derramar lágrimas con los sufrimientos de la dulce inocencia paciente, entonces esto podría ocurrir. Pero, sin tener en cuenta lo anterior, continúa siendo maravilloso cómo logra absorberme en sus creaciones poéticas, que considero sólo creaciones poéticas, y despertar en mí sensaciones que son

9. *Dichten* significa «componer poéticamente» y su sustantivo *Dichtung* «composición poética» (n. del t.).

sólo demasiado verdaderas. Con la misma confianza su lápiz describe una danza campestre, o traza su pincel una flor silvestre en el lienzo, y mi corazón es siempre su seguro botín. ¿Dónde reside la misteriosa conexión entre este medio y aquel fin, y mediante qué arte ha adivinado lo que no puede descubrirse por ninguna meditación?

[338]

Segunda carta

Recogéis la pregunta planteada al final de mi anterior carta y la contestáis de la manera siguiente:

«En ningún sitio salvo en la profundidad de vuestro propio pecho puede el artista espiritual haber descubierto lo que, oculto a mis ojos y a los de todos los demás, se encuentra en el mío. Cuenta con la concordancia (*Uebereinstimmung*) de los otros con él; y su cálculo es correcto. Vemos que, bajo su influencia, la multitud, con que esté un poco cultivada, se funde realmente en una sola alma, que desaparecen todas las diferencias individuales de la capacidad de sentir (*Sinnesart*), que el mismo temor o la misma compasión o la misma fruición espiritual elevan y conmueven a todos los corazones. Por tanto, en la medida en que es un artista, tiene que haber en él lo que es común a las almas cultivadas y, en lugar del sentido individual que nos separa y nos distingue a unos de otros, en él tiene que habitar a la hora de la inspiración el, por así decirlo, sentido universal (*UniversalSinn*) de la humanidad entera, y sólo éste.- Todos somos diferentes de múltiples modos; ningún individuo es completamente idéntico a otro, ni corporalmente ni en cuanto al carácter espiritual.» «Sin embargo, todos tenemos que poseer, en mayor o menor medida, conforme al grado de similitud o diferencia de nuestra educación, ya en la superficie de nuestro espíritu, ya en sus secretas profundidades, ciertos puntos comunes (*VereinigungsPunkte*). Podemos comunicarnos entre nosotros porque nos entendemos, y toda relación humana desde el principio de los tiempos no ha sido más que una ininterrumpida lucha recíproca de cada individuo por poner de acuerdo consigo mismo a cualquiera con el que encontró puntos de contacto (*BerührungsPunkte*) en el curso de su vida. Lo que nadie consigue fácil ni completamente lo

logra el artista, al alterar y renunciar al objetivo de reproducir su individualidad en los otros (*seine Individualität in andern darzustellen*). Él más bien la sacrifica, y en su lugar convierte aquellos puntos de unión (*VereinigungsPunkte*) entre todos los individuos en el carácter individual de su espíritu y de su obra. Por este motivo, aquello que le inspira se llama genio (*Genius*), y gran genio un ser de una esfera superior en la que todas las líneas de demarcación inferiores y terrestres que determinan el carácter individual de los hombres, ya no pueden ser distinguidas y se confunden en una ligera niebla.»

«Como los medios de los que se sirve para estimular y ejercitar en nosotros este sentido común (*GemeinSinn*),[10] y para acallar la individualidad durante el tiempo en que nos tiene bajo su [339] influjo; como estos medios y la conexión necesaria existente entre ellos y su efecto no pueden ser descubiertos fácilmente por ninguna reflexión, ni por ninguna referencia a su fin mediante conceptos –al menos todos los esfuerzos realizados hasta ahora para descubrirlos por esta vía han fracasado–, entonces sólo por experiencia, por propia experiencia interna de sí mismo puede el artista haber logrado conocerlos. El artista ya ha sentido lo que después nos hace sentir a nosotros, y las mismas figuras que ahora evoca por arte de magia ante nuestros ojos –poco importa cómo llegaron ante los suyos– ya lo arrullaron un día en aquella dulce embriaguez, en aquel delicioso frenesí que nos atrapa a todos escuchando su canto, el sonido de su flauta o viendo su lienzo lleno de vida. Ha retornado a la fría circunspección y presenta con arte sobrio lo que vislumbró durante su embelesamiento para arrastrar consigo al género humano entero en su extravío, cuya preciada memoria aún le embarga de una dulce emoción, y para distribuir entre toda la especie el peso de la culpa que la fundación y organización de su especie había cargado sobre él. Allí donde viven hombres cultivados, el recuerdo de su inspiración extinguida ya desde hace mucho será celebrada hasta el fin de los tiempos con su repetición.»[11]

10. Cf. Kant, *KU*, § 40, AK V, 293 (n. del t.).
11. Se añade un texto no incluido por Fichte en el artículo publicado: «Así está Hüon, firme sobre sus pies, mientras todo en torno a él gira en una vertiginosa danza bajo el influjo del cuerno mágico, que continuará sonando en los tiem-

Así resolvéis la tarea propuesta; y creo que tenéis razón. Pero permitidme que juntos continuemos aclarando vuestra opinión, que la descompongamos en sus partes constitutivas más sutiles y que la desarrollemos a partir de sus fundamentos para representarnos algo determinado bajo aquel sentido universal que ponéis como base de vuestra explicación; para examinar nítidamente cómo surge la impresión que, según decís, aparece sobre este sentido en el alma del artista; y para comprender, lo mejor posible, por qué se comunica tan fácil y universalmente.

Completamente independiente de toda experiencia externa y sin ninguna intervención extraña, el artista debe desarrollar desde lo más profundo de su propio ánimo lo que, oculto a todos los ojos, reside en el alma humana. Debe, bajo la sola guía de su facultad de adivinación, establecer puntos de unión (*VereinigungsPunkte*) para la [340] humanidad entera, que jamás han sido acreditados como tales en ninguna experiencia anterior. Pero la única cosa en el hombre que es independiente y absolutamente incapaz de toda determinación desde el exterior la llamamos impulso (*Trieb*). Éste y sólo éste es el único y supremo principio de la autoactividad en nosotros. Él solo nos convierte en seres autónomos, en seres que observan y actúan. Por grande que pueda ser la influencia de las cosas externas sobre nosotros, seguro que no llegan a producir en nosotros lo que ellas mismas no tienen, ni producen un efecto contrario a lo que está contenido en esas cosas en tanto que causas. La autoactividad en el hombre, que constituye su carácter y lo distingue del resto de la naturaleza, situándolo fuera de sus límites, debe fundarse en una cualidad peculiar de él; y esta peculiaridad (*Eigenthümliches*) es precisamente el impulso. El hombre es hombre por el impulso; y de la mayor o menor fuerza y eficacia (*Wirksamkeit*) del impulso, de la vida interna y del esfuerzo (*Strebens*), depende qué clase de hombre es cada uno.

Sólo por el impulso es el hombre un ser representante, un ser capaz de representar. Incluso si, como quieren algunos filósofos, pudiéramos

pos más distantes, y arrastrará los espíritus de las generaciones futuras al mismo delirio y a la misma danza durante fugaces segundos.»
Fichte se refiere a Hüon de Burdeos, héroe de un poema anónimo francés del siglo XIII; la materia del poema, en el que confluye la leyenda del rey de los elfos Auberon, había sido retomada entre otros por Wieland en *Oberon. Ein Gedicht in Vierzehn Gesängen*, Weimar, 1780 (n. del t.).

dejar a los objetos darle la materia de sus representaciones, dejando a las imágenes afluir a él desde todos lados a través de las cosas, siempre necesitaría, no obstante, la autoactividad para ser capaz de aprehenderlas y transformarlas en una representación, que no poseen las criaturas sin vida que nos rodean en el espacio, y hacia las cuales deben afluir igual que hacia nosotros las imágenes que flotan por el universo entero. Necesitamos autoactividad para ordenar estas representaciones según puntos de vista establecidos por nuestro arbitrio, ya sea para contemplar la forma exterior de una planta con el fin de reconocerla y distinguirla de todas las otras similares, ya sea para escrutar las leyes según las cuales la naturaleza puede haber efectuado la formación de esa planta, ya sea para investigar cómo podría ser utilizada como alimento, vestido o medicamento. Necesitamos autoactividad para aumentar y extender sin cesar nuestro conocimiento de los objetos. Y sólo merced a la autoactividad la misma estrella que para el campesino inculto continúa siendo una pequeña lámpara bajo cuya luz recoge sus aperos de labranza, se convierte para el astrónomo en un cuerpo celeste, grande y sólido, que se mueve a una distancia inconmensurable según leyes inmutables.

[341] En cuanto este tipo de impulso busca la generación de conocimiento, también podemos llamarlo en este respecto, por mor de la claridad y la brevedad, impulso cognoscitivo (*Erkenntnisstrieb*), como si fuera, por así decirlo, un *impulso fundamental* (*Grundtrieb*) particular, cosa que no es. Él y todos los impulsos y fuerzas particulares que todavía podemos llamar con ese nombre son simplemente aplicaciones particulares de la única e indivisible fuerza fundamental (*Grundkraft*) en el hombre, y hay que guardarse cuidadosamente de interpretar tales expresiones, en este o en cualquier escrito filosófico, de una manera diferente. Por tanto, el impulso cognoscitivo siempre está en cierta medida satisfecho; todo hombre tiene ciertos conocimientos, y sin ellos no sería un hombre, sino otra cosa. Este impulso se manifiesta, en general, mediante su efecto. A partir de éste inferimos la causa en el sujeto autoactivo, y sólo así obtenemos tanto la idea de la existencia de aquel impulso como el conocimiento de sus leyes.

No siempre es satisfecho el impulso; por ejemplo, cuando no apunta al mero conocimiento de la cosa tal como ella es, sino a la determinación, a la variación y al desarrollo de la cosa tal como debería ser. El

impulso se llama entonces práctico, y «práctico» en el significado más estricto; pues en rigor todo impulso es práctico, nos impulsa a la autoactividad, y en este sentido todo en el hombre se funda en el impulso práctico, porque nada es en él salvo por obra de la autoactividad. O tampoco queda satisfecho cuando apunta a una cierta representación particular, meramente por mor de la representación misma, pero de ninguna manera por mor de una cosa que pueda corresponderle a ella o por mor del conocimiento de esta cosa. A este último impulso, que en su generalidad aún no tiene ningún nombre, queremos designarlo provisionalmente como hasta ahora se ha designado una rama del mismo, y lo llamaremos «estético». Está claro que no podemos conocer este impulso por el mismo camino que hemos accedido al impulso cognoscitivo, a saber, mediante una inferencia desde el efecto a la causa. Por tanto, la cuestión que se plantea es cómo llegar hasta su conocimiento. Pero antes de responder a esta cuestión, permítasenos todavía distinguir con un poco más de precisión los impulsos que acabamos de establecer.

El impulso cognoscitivo aspira al conocimiento como tal por mor del conocimiento. En relación con la esencia, las propiedades externas o internas de las cosas, este impulso no suscita en nosotros ningún interés, nos deja indiferentes. Bajo su guía sólo queremos [342] saber cuáles son estas propiedades. Una vez lo sabemos, ya estamos satisfechos. En su dominio, la representación no tiene otro valor ni otra función que ser plenamente adecuada a la cosa. Es el impulso práctico el que apunta a las propiedades constitutivas de la cosa misma por mor de sus propiedades constitutivas. Sólo conocemos bien esto cuando dicho impulso es estimulado; pero con ello no nos damos por satisfechos. La constitución de ese conjunto de propiedades debería ser diferente, y serlo de un determinado modo. En el primer caso, [en el impulso cognoscitivo], es presupuesta una cosa determinada totalmente por ella misma, sin ninguna intervención de nuestra parte, y el impulso apunta a reproducirla en nuestro espíritu, con estas determinaciones y con ninguna otra, mediante la libre autoactividad. En el segundo caso, [en el impulso práctico], se establece como fundamento una representación cuya existencia y contenido son creados en el alma, mediante la libre autoactividad, y el impulso apunta a producir en el mundo sensible un producto que corresponda a esta representación. En ambos casos el impulso no busca ni

la representación sola ni la cosa sola, sino una armonía entre las dos; sólo que en el primer caso la representación debe conformarse a la cosa, y en el segundo la cosa a la representación.

Algo enteramente distinto sucede con el impulso que acabamos de llamar impulso estético. Éste se dirige a una representación, y a una representación determinada exclusivamente por mor de su determinación, y por mor de su determinación como una mera representación. En el ámbito de este impulso, la representación es su propio fin, y no deriva su valor de su concordancia con el objeto, que no es aquí tomado en cuenta, sino que tiene valor en sí misma. No se pregunta por la réplica de la realidad (*Abgebildeten*), sino por la forma –forma libre e independiente– de la imagen misma. Sin ninguna determinación recíproca entre ella y un objeto, tal representación se mantiene aislada como fin último del impulso. No es referida a ninguna cosa, pues ni ésta se rige según aquélla, ni aquélla según ésta. Así como a la determinación práctica sirve de fundamento una representación que es proyectada (*entworfne*), incluso según su contenido, por la autoactividad absoluta, también una representación proyectada de igual manera sirve de fundamento a la determinación estética, con la diferencia de que en la última no debe darse algo correspondiente en el mundo sensible como en la primera. Así como el impulso cognoscitivo tiene como meta última una representación y está satisfecho una vez formada, lo mismo sucede con el impulso estético, con la diferencia de que una representación del primer tipo debe concordar con la cosa, [343] mientras que la del segundo tipo no debe concordar con nada en absoluto.- Es posible que sea exigida una presentación (*Darstellung*) de la imagen estética en el mundo sensible; pero esto no ocurre, sin embargo, por medio del impulso estético, cuya tarea está completada con la proyección (*Entwerfung*) de la imagen en el alma, sino más bien por medio del impulso práctico, que por alguna razón interviene después en la serie de las representaciones y asigna en el mundo real un posible fin externo y extraño a la imagen reproducida (*Nachbildung*). Igualmente puede suceder que la representación de un objeto realmente existente sea por completo adecuada al impulso estético; pero en tal caso la satisfacción resultante de este impulso no se refiere a la verdad exterior de la representación. La imagen proyectada (*entworfne*) no gustaría menos si estuviera vacía, ni gusta más porque por azar contenga al mis-

mo tiempo conocimiento. No podría ser de otro modo –esto os lo recuerdo aquí solamente de pasada para ser todavía más claro, pero no para sacar conclusiones prematuras. No podría ser de otro modo, digo, si los dos impulsos incompatibles –el primero pretende dejar las cosas como son y el segundo quiere transformarlas por doquier y *ad infinitum*– debían reunirse y presentarnos un hombre único e indivisible, según nuestra actual visión del asunto; o también según nuestra anterior manera de considerarlos, que hablando estrictamente es la única correcta, si ambos impulsos debían ser uno y el mismo, distinguiéndose sólo en las condiciones de su manifestación (*Aeusserung*). El impulso no podría apuntar a la representación de la cosa sin apuntar en general a la representación por mor de sí misma. E igual de imposible le sería a un impulso operar sobre la cosa misma y modificarla según una representación que debía residir fuera de toda experiencia y allende toda experiencia posible, si no hubiera ningún impulso o facultad para proyectar (*entwerfen*) representaciones independientes de las propiedades reales que constituyen la naturaleza de las cosas.

Ahora bien, ¿cómo estos dos impulsos recién nombrados pueden exteriorizarse (*sich äussern*), si no producen acciones –el impulso estético nunca y el práctico al menos no siempre– en las que ellos serían presentados a la observación? Incluso entonces nos queda el siguiente medio para seguirles el rastro. Ya que el impulso, apenas comienza a tener un efecto en el hombre y a predominar en él, debe despertar y excitar el conjunto de su autoactividad y dirigir enteramente ésta hacia algo determinado, sea una cosa fuera de él o una representación en él, [344] la fortuita armonía de lo dado con aquella dirección de la autoactividad en un ser sintiente, tal como debe ser el hombre, ha de revelarse necesariamente mediante un sentimiento predominante de sí mismo, de su fuerza y de su alcance (*Ausbreitung*), que llamamos sentimiento de placer (*Gefühl der Lust*). Inversamente, la fortuita disonancia (*Disharmonie*) de lo dado con esta misma dirección ha de revelarse por un sentimiento igualmente predominante de su impotencia y de su constreñimiento, que llamamos sentimiento de displacer. Imaginemos una fuerza en un imán y, como fundamento de esta fuerza, un impulso a atraer cualquier objeto de hierro que se encuentre dentro de su radio de acción. Si le dejamos efectivamente atraer un trozo de hierro, su impulso se exterioriza y está satisfecho, y si le conferimos al imán la facultad de sentir, entonces necesariamente surgirá en él un sentimiento de satisfacción, es decir, un sentimiento de placer. Si, por el contrario, dejamos que el peso del hierro exceda la fuerza del imán, este impulso permanecerá todavía en él, pues atraería realmente el mismo trozo de hierro si sustrajéramos de su peso lo que sobrepasa la fuerza del imán; pero no queda satisfecho, y si de nuevo le atribuimos al imán la facultad de sentir, entonces tendría que sentir necesariamente una resistencia, una limitación y un constreñimiento de su fuerza; en una palabra, sentirá displacer. Ésta es la única fuente de todo placer y displacer.

Los dos impulsos, tanto el práctico como el estético, se exteriorizan de esta manera, pero con una diferencia. El impulso práctico, como hemos dicho, apunta a un objeto exterior al hombre, cuya existencia, al no seguirse ni poder seguirse ninguna acción, tiene que ser considerada como independiente de él. El concepto evidentemente vacío de este objeto está presente en el alma. Algo tiene lugar en el ánimo, a través de lo cual el impulso es expresado y designado para la conciencia, a saber, el concepto de aquello a lo que apunta el impulso. La determinación del impulso es caracterizada de esta manera, puede ser sentida y es sentida, y en este caso se llama un deseo (*Begehren*) –un deseo, en cuanto las condiciones bajo las cuales el objeto puede devenir real son consideradas como no estando en nuestro poder. Si ellas llegan a estar en nuestro poder y nos decidimos a emprender el esfuerzo y los sacrificios necesarios para realizarlas, entonces el deseo se eleva a querer.- Aquí se puede saber, antes de la existencia del objeto, lo que suscitará placer o displacer, pues sólo la existencia efectiva del [345] objeto suscita un tal sentimiento. De ahí que se pueda distinguir entre la determinación del impulso práctico y el objeto, y, en consecuencia, entre la satisfacción o insatisfacción de este impulso. El espíritu humano recibe, por así decirlo, algo que le pertenece, una expresión de su propio actuar fuera de él, y ve con facilidad en los objetos, como en un espejo, su propia figura. El impulso estético funciona de un modo completamente distinto. No se dirige a nada exterior al hombre, sino a algo que únicamente está dentro de él mismo. Ninguna representación de su objeto es posible antes del objeto, pues su objeto es él mismo sólo representación. La determinación del impulso, por tanto, no es designada absolutamente por nada más que

por la satisfacción o insatisfacción (*Befriedigung oder Nichtbefriedigung*). La primera y la última son indiscernibles, ambas coinciden. Lo que está en nosotros por el impulso estético no se descubre por ningún deseo, sino únicamente por un sentimiento de agrado o desagrado (*Behagen oder Mißbehagen*), del todo sorprendente e inesperado, carente de finalidad o intención alguna, y sin conexión concebible con las otras operaciones de nuestro ánimo. Désele al imán –por continuar el ejemplo anterior–, además del impulso a atraer un trozo de hierro determinado que excede su fuerza, la representación de este hierro, y entonces *deseará* atraerlo. Y si él puede atribuirse, además de su fuerza de atracción, la fuerza de sustraer del peso del hierro aquella parte que sobrepasa su poder de atracción, y si el impulso a atraer este hierro es más fuerte que su aversión a disminuir[12] su peso, entonces *querrá* atraerlo [346]. Privad al

12. Nota del manuscrito de 1795, no incluida en el texto publicado: «Con esta advertencia no se introduce nada que permita hablar en favor del fatalismo inteligible. Ciertamente, la voluntad siempre está determinada por las razones que, para el sujeto, prevalecen en su disposición de ánimo actual. Pero que sean estas razones las predominantes, y no las opuestas, y que el sujeto se encuentre precisamente en esta disposición de ánimo y en ninguna otra, todo esto tiene su fundamento en la espontaneidad (*Selbsttätigkeit*) absoluta. Es ella el peso decisivo al inclinar la balanza por libre reflexión y abstracción en el comienzo absoluto de cada acto de la vida interior que, a partir de aquí, a través de las actividades (*Geschäfte*) diversas del espíritu humano, sigue leyes necesarias. El impulso no empuja al hombre irresistiblemente, como ocurre, por ejemplo, con la elasticidad para los cuerpos materiales; pues es un impulso dirigido a un ser autónomo. Es necesario reflexionar sobre su dirección. Y esta reflexión es el punto de partida de un hilo que se desenvuelve ininterrumpidamente. El resultado de la determinación de la voluntad depende en general de si reflexionamos o no, de cómo reflexionamos, si reflexionamos sobre el estímulo entero o sólo sobre una parte inferior y menor del mismo. La voluntad no es libre, *pero el hombre* es libre. Todas sus facultades están estrechamente interconectadas y se relacionan de una manera regular al actuar. Y sólo porque se consideró como efectivamente disperso lo que fue dividido arbitrariamente y con vistas a la especulación, han surgido teorías que contradicen el sentimiento natural o el razonamiento o, más exactamente, ambos al mismo tiempo. Por muy dura que esta afirmación pueda parecer a más de uno, no es meramente la determinación de la voluntad del individuo empírico la que depende de la espontaneidad (*Selbsttätigkeit*) de cada uno [345], sino también la totalidad de su carácter interno, sus modos de representar y desear, y las cosas en

imán de la facultad de representarse el hierro fuera de él y, por consiguiente, también de representarse su propia atracción sobre ese hierro, y dejadle simplemente el impulso, la fuerza y el sentimiento de sí mismo. El imán entonces sentirá displacer cuando el peso del hierro sobrepase su fuerza. Si le sustraéis el sobrepeso, y el imán, sin tener conciencia de sí, atrae al hierro, entonces sentirá un placer que no puede explicar mediante nada, que para él no se relaciona con nada y que es completamente similar a nuestro agrado o desagrado estético –aunque no proviene de la misma fuente. Pero para tener una imagen adecuada del temple estético, pensad en el dulce ruiseñor. Imaginaos, como bien podéis hacerlo con el poeta, que su alma es puro canto, imaginaos su espíritu como un esfuerzo por formar el acorde más perfecto, y cada una de sus notas como las representaciones de esta alma. El ruiseñor, sin ser consciente de sí mismo, impulsa hacia arriba y hacia abajo la dirección de su espíritu por toda la escala, y éste desarrolla poco a poco, a través de los acordes más diversos, su facultad entera. Cada nuevo acorde se sitúa en un nuevo grado de la escala de este desarrollo, y se encuentra en armonía con el impulso original del ruiseñor, impulso que no conoce, puesto que no le hemos dado otras representaciones que sonidos musicales, cuya conexión con los acordes, para él contingentes, no puede juzgar. Exactamente de la misma manera la dirección del impulso estético permanece oculta a nuestros ojos, y no podemos comparar con ella las representaciones que se desarrollan en nosotros según leyes totalmente distintas. Esta armonía, sin embargo, tiene que suscitar en él un placer que llena

las que encuentra contento o descontento (*Vergnügen oder Missvergnügen*). La libertad anunciada a través del sentimiento de sí fue transferida en primer lugar a la voluntad, porque ella concluye y completa cada acto de la vida interior, que de ahí pasa inmediatamente al mundo exterior. En consecuencia, es en este punto límite que la diferencia entre el sujeto libre y el objeto constreñido fue por primera vez observada. Pero justamente porque ocupa la posición indicada en la serie de las actividades (*Geschäfte*) del espíritu, la voluntad es la menos libre, pues está determinada por la mayor parte de las que le preceden. Con la voluntad el hombre inaugura un nuevo estado en el mundo sensible. De lo anterior se podría concluir –algunos lo han hecho– que, con la misma voluntad, el hombre comenzaría también en sí mismo el nuevo estado que es preciso presuponer necesariamente; pero esta conclusión es incorrecta y al mismo tiempo inverosímil.»

por la satisfacción o insatisfacción (*Befriedigung oder Nichtbefriedigung*). La primera y la última son indiscernibles, ambas coinciden. Lo que está en nosotros por el impulso estético no se descubre por ningún deseo, sino únicamente por un sentimiento de agrado o desagrado (*Behagen oder Mißbehagen*), del todo sorprendente e inesperado, carente de finalidad o intención alguna, y sin conexión concebible con las otras operaciones de nuestro ánimo. Désele al imán –por continuar el ejemplo anterior–, además del impulso a atraer un trozo de hierro determinado que excede su fuerza, la representación de este hierro, y entonces *deseará* atraerlo. Y si él puede atribuirse, además de su fuerza de atracción, la fuerza de sustraer del peso del hierro aquella parte que sobrepasa su poder de atracción, y si el impulso a atraer este hierro es más fuerte que su aversión a disminuir[12] su peso, entonces *querrá* atraerlo [346]. Privad al

12. Nota del manuscrito de 1795, no incluida en el texto publicado: «Con esta advertencia no se introduce nada que permita hablar en favor del fatalismo inteligible. Ciertamente, la voluntad siempre está determinada por las razones que, para el sujeto, prevalecen en su disposición de ánimo actual. Pero que sean estas razones las predominantes, y no las opuestas, y que el sujeto se encuentre precisamente en esta disposición de ánimo y en ninguna otra, todo esto tiene su fundamento en la espontaneidad (*Selbsttätigkeit*) absoluta. Es ella el peso decisivo al inclinar la balanza por libre reflexión y abstracción en el comienzo absoluto de cada acto de la vida interior que, a partir de aquí, a través de las actividades (*Geschäfte*) diversas del espíritu humano, sigue leyes necesarias. El impulso no empuja al hombre irresistiblemente, como ocurre, por ejemplo, con la elasticidad para los cuerpos materiales; pues es un impulso dirigido a un ser autónomo. Es necesario reflexionar sobre su dirección. Y esta reflexión es el punto de partida de un hilo que se desenvuelve ininterrumpidamente. El resultado de la determinación de la voluntad depende en general de si reflexionamos o no, de cómo reflexionamos, si reflexionamos sobre el estímulo entero o sólo sobre una parte inferior y menor del mismo. La voluntad no es libre, *pero el hombre* es libre. Todas sus facultades están estrechamente interconectadas y se relacionan de una manera regular al actuar. Y sólo porque se consideró como efectivamente disperso lo que fue dividido arbitrariamente y con vistas a la especulación, han surgido teorías que contradicen el sentimiento natural o el razonamiento o, más exactamente, ambos al mismo tiempo. Por muy dura que esta afirmación pueda parecer a más de uno, no es meramente la determinación de la voluntad del individuo empírico la que depende de la espontaneidad (*Selbsttätigkeit*) de cada uno [345], sino también la totalidad de su carácter interno, sus modos de representar y desear, y las cosas en

imán de la facultad de representarse el hierro fuera de él y, por consiguiente, también de representarse su propia atracción sobre ese hierro, y dejadle simplemente el impulso, la fuerza y el sentimiento de sí mismo. El imán entonces sentirá displacer cuando el peso del hierro sobrepase su fuerza. Si le sustraéis el sobrepeso, y el imán, sin tener conciencia de sí, atrae al hierro, entonces sentirá un placer que no puede explicar mediante nada, que para él no se relaciona con nada y que es completamente similar a nuestro agrado o desagrado estético –aunque no proviene de la misma fuente. Pero para tener una imagen adecuada del temple estético, pensad en el dulce ruiseñor. Imaginaos, como bien podéis hacerlo con el poeta, que su alma es puro canto, imaginaos su espíritu como un esfuerzo por formar el acorde más perfecto, y cada una de sus notas como las representaciones de esta alma. El ruiseñor, sin ser consciente de sí mismo, impulsa hacia arriba y hacia abajo la dirección de su espíritu por toda la escala, y éste desarrolla poco a poco, a través de los acordes más diversos, su facultad entera. Cada nuevo acorde se sitúa en un nuevo grado de la escala de este desarrollo, y se encuentra en armonía con el impulso original del ruiseñor, impulso que no conoce, puesto que no le hemos dado otras representaciones que sonidos musicales, cuya conexión con los acordes, para él contingentes, no puede juzgar. Exactamente de la misma manera la dirección del impulso estético permanece oculta a nuestros ojos, y no podemos comparar con ella las representaciones que se desarrollan en nosotros según leyes totalmente distintas. Esta armonía, sin embargo, tiene que suscitar en él un placer que llena

las que encuentra contento o descontento (*Vergnügen oder Missvergnügen*). La libertad anunciada a través del sentimiento de sí fue transferida en primer lugar a la voluntad, porque ella concluye y completa cada acto de la vida interior, que de ahí pasa inmediatamente al mundo exterior. En consecuencia, es en este punto límite que la diferencia entre el sujeto libre y el objeto constreñido fue por primera vez observada. Pero justamente porque ocupa la posición indicada en la serie de las actividades (*Geschäfte*) del espíritu, la voluntad es la menos libre, pues está determinada por la mayor parte de las que le preceden. Con la voluntad el hombre inaugura un nuevo estado en el mundo sensible. De lo anterior se podría concluir –algunos lo han hecho– que, con la misma voluntad, el hombre comenzaría también en sí mismo el nuevo estado que es preciso presuponer necesariamente; pero esta conclusión es incorrecta y al mismo tiempo inverosímil.»

su ser entero y, aunque no sea más que por esta razón, no podría indicar los motivos de tal placer.- Pero su vida interior y oculta le impulsa hacia el sonido siguiente; su desarrollo aún no está acabado, este acorde no expresa todavía su ser entero y aquel placer es, en consecuencia, aprehendido (*aufgefasst*) con la velocidad del rayo por un displacer que se resuelve, con el siguiente sonido, en un placer más elevado, pero que vuelve [347] a impulsar al ruiseñor una vez más hacia nuevos sonidos. Su vida[13] flota sobre el agitado vaivén de las olas del sentimiento estético, como la vida artística de todo verdadero genio.[14]

El impulso práctico llega muy fácilmente y de múltiples maneras, en sus determinaciones diversas, a la conciencia y parece muy posible aprender a conocerlo completa y exhaustivamente a partir de la propia experiencia interna. En lo que concierne al impulso estético, se presentan varias dificultades y parece no haber otro medio de penetrar hasta él en las profundidades de nuestro espíritu salvo o bien avanzar, sin tomarlo en consideración, en la experiencia externa, y esperar a ver *si*, a través de ella, se exteriorizará por causalidad [dicho impulso] y *cómo* lo hará; o bien abandonar las cosas a la fortuna y confiar ciegamente en la imaginación de uno, esperando a ver cómo nos afectarán sus múltiples engendros. En ambos casos se corre, además, el peligro de confundir un placer estético con un placer fundado en una conciencia práctica oscura, no desarrollada, quizá enteramente empírica e individual. Y así siempre permaneceríamos en la incertidumbre de si en general hay un impulso tal y como nosotros hemos descrito el impulso estético, o si todo lo que

13. Hasta que, ante la sobreabundancia (*Übermass*) de placer, el alma cantarina expire para ser despertada a la nueva vida por la fragancia de las flores.
14. El manuscrito enviado a Schiller contiene un pasaje que no aparece en la versión publicada: «Genio; y si tenemos razón, entonces aquel poeta reconoce al mismo tiempo lo que realiza tan magníficamente y le hace decir a su cantor:

> ¡Yo canto cual canta el pajarillo
> que anida entre las ramas,
> sobrada recompensa es para mí
> la canción que brota de mi garganta».

(Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), *Wilhelm Meisters Lehrjahre. Ein Roman*, 3 vols., Francfort/Leipzig, 1795. Hemos reproducido la versión castellana de Rafael Cansinos (Goethe, *Obras completas*, tomo II, México, Aguilar, 1991, p. 567) (n. del t.).

consideramos manifestaciones del mismo no reposa sobre una sutil ilusión. Antes de la experiencia real jamás podríamos adivinar con seguridad lo que agradará, y la conclusión de que lo que nos ha agradado a nosotros tiene que agradar a todo el mundo carecería completamente de fundamento.

Si consideráis todavía la circunstancia de que las representaciones estéticas pueden desarrollarse principalmente sólo en y por medio de la experiencia que apunta al conocimiento, descubriréis una nueva dificultad; pero, visto desde otro lado, también un [348] alivio, a decir verdad el único que abre el paso del dominio del conocimiento al campo del sentimiento estético.

Descubrís una nueva dificultad.- Inicialmente el conocimiento no es buscado por sí mismo, sino por un fin exterior a él. En el primer grado de la formación, tanto del individuo como de la especie, el impulso práctico en su más baja manifestación, dirigida a la conservación y el bienestar de la vida animal, sobrepasa a todos los otros impulsos. Así el impulso cognoscitivo comienza también estando al servicio de esta necesidad para desarrollar la facultad de una subsistencia autónoma. Cuando, a causa de la precariedad de la naturaleza o de la hostilidad de nuestra propia especie, hemos de luchar por la existencia, no tenemos tiempo para entretenernos en la contemplación de las cosas que nos rodean. Aprehendemos aplicadamente las propiedades útiles de las cosas para sacarles el mayor provecho, con la inquietud constante de los daños que nos podría acarrear, en la práctica, una visión incorrecta de ellas. A toda prisa nos apresuramos a pasar del conocimiento así conquistado a la elaboración de las cosas, guardándonos bien de perder un instante en la adquisición de los medios que podríamos emplear para la inmediata consecución de nuestros fines. El género humano tiene que haber alcanzado primero un cierto grado de bienestar exterior y de seguridad; la voz de la necesidad en el interior debe ser primeramente acallada y la guerra en el exterior conjurada antes de que pueda hacer alguna observación con sangre fría, sin consideración a la necesidad presente e incluso a riesgo de equivocarse, antes de que pueda demorarse en sus contemplaciones y abandonarse a las impresiones estéticas de esa contemplación ociosa y liberal. La superficie tranquila del agua capta así la bella imagen del sol; mas cuando está agitada, sus contornos, trazados con una

luz pura, se difuminan y son engullidos en la poderosa faz de las inquietas olas.

Es por eso que en las épocas y los países con esclavitud impera al mismo tiempo la falta de gusto; y si, por un lado, no es aconsejable dejar libres a los hombres antes de que su sentido estético se haya desarrollado; por otro, es imposible desarrollarlo antes de que sean libres. Por consiguiente, la idea de elevar a los hombres mediante la educación estética a la dignidad de la libertad, y con ella a la libertad misma, incurre en un círculo vicioso,[15] si no encontramos previamente un medio de despertar en los individuos inmersos en la gran masa (*großen Menge*) el coraje de no ser ni amos ni esclavos de nadie. En una época así, el oprimido ya tiene bastante con mantenerse vivo bajo la bota del [349] opresor, con procurarse el aire indispensable para respirar y no ser pisoteado del todo, y el opresor con mantener el equilibrio y no ser derrocado después de múltiples contorsiones y revueltas del primero. Debido a la situación forzada y sin remedio del opresor, su peso y su presión se incrementan todavía más. Las revueltas del oprimido se tornan aún más angustiosas y osadas, y, a la vez, la represión del opresor más severa y así, por el efecto de esta acción recíproca muy comprensible, el mal aumenta en una progresión funesta. A ninguno de los dos les queda tiempo –y cada día les quedará menos– para respirar, para mirar tranquilamente a su alrededor y abrir sus sentidos a la bella influencia de la amable naturaleza. Ambos conservan durante toda su vida el gusto que adoptaron cuando nada salvo sus pañales los encadenaban: el gusto por los colores chillones que deslumbran con vigor los ojos embotados o por el brillo de los metales preciosos. El artesano menesteroso se apresura a producir todo esto para la única persona próspera a fin de cobrar con premura el exiguo salario que necesita para vivir. En el Imperio Romano el arte declinó a la par que la libertad, hasta el punto de aprender, bajo Constantino, a rendir tributo al fasto bárbaro. Asimismo, los elefantes de los emperadores de China son vestidos con pesadas albardas de oro, y los caballos de los reyes de Persia beben en cuencos de oro puro.

15. Es ésta una clara referencia crítica a la opción schilleriana de la educación estética como fórmula meliorativa del hombre y como catalizadora de la libertad (n. del t.).

No más opresivo, pero sí más repugnante e inquietante para el arte, es el espectáculo de cómo, bajo cielos más libres y bajo hombres de poder más clementes, aquellos que se encuentran entre los dos extremos y a los que todo el mundo permite ser libres, no hacen uso de este último resto de libertad que un genio vigía de la humanidad parece haber depositado en la constitución como una semilla para ser cosecha de generaciones futuras, sino que instan a aceptar sus servicios a los señores dominadores, que, hastiados de la eterna monotonía, no se lo agradecen, y se afligen por el hecho de que nadie reconozca de corazón sus maravillosas reverencias y adoraciones ni quiera conferirles una importancia política que por sí mismos no tienen. Entonces se mide con precisión milimétrica todo tipo de formación (*Bildung*) en función del futuro servicio que nos puede prestar: antes de [350] franquearle la puerta, se le pregunta a la especulación que divaga inocentemente por lo que puede ofrecer; se escudriñan novelas y piezas teatrales en busca de su bella moral; no se tiene ningún reparo en confesar públicamente que, con el mismo temple, no se encuentra nada poético en una *Ifigenia*[16] o en una epístola; y probablemente hasta Homero sería tildado de insulso versificador, a no ser que se le excusara gracias a la pureza de su griego.

Pero precisamente la circunstancia mencionada, a saber, que tenemos que comenzar nuestra vida con la experiencia, nos abre, como se ha dicho antes, el único tránsito posible a la vida espiritual. Apenas es superada la necesidad apremiante y nada más nos impulsa a arramblar ávidamente con cualquier posible ganancia espiritual a fin de poder gastarla de inmediato en el uso necesario, se despierta el impulso al conocimiento por el solo conocimiento. Entonces comenzamos a dejar deslizarse a nuestro ojo espiritual sobre los objetos y le permitimos detenerse en ellos; los contemplamos desde diversos ángulos sin considerar un posible uso de los mismos. Nos atrevemos a correr el riesgo de hacer una suposición dudosa para esperar tranquilamente la explicación correcta. Se apodera de nosotros la única avaricia que es noble: coleccionar los tesoros del espíritu por el simple afán de poseerlos y deleitarnos en su contemplación –suponiendo que no los necesitamos para vivir ni están acuñados con el único sello que tiene curso legal. Más indiferen-

16. Fichte se refiere a *Ifigenia en Táuride* (1779), de J.W. Goethe (n. del t.).

tes a posibles pérdidas gracias a nuestra riqueza, osamos invertir algo en empresas que pueden fracasar. Hemos dado el primer paso para separarnos de la animalidad existente en nosotros. Surge la liberalidad de las actitudes, de las convicciones (*Gesinnungen*): el primer escalón de la humanidad.

Durante esta contemplación tranquila y desinteresada de los objetos, mientras nuestro espíritu está seguro y no vela por sí mismo, nuestro sentido estético se desarrolla sin ninguna intervención nuestra, siguiendo el hilo conductor de la realidad. Pero después de haber recorrido juntos un trecho del sendero, el primero se separa en un cruce de caminos y prosigue su marcha independientemente, sin la guía de la realidad. Esta era también vuestra experiencia cuando vuestra mirada se detenía a menudo en un paraje de la parte occidental de vuestra casa de campo. Si lo contemplabais sin propósito alguno, no tratando de ver [351] cómo podríais escapar a los ataques nocturnos de una banda de ladrones, entonces no reconocíais solamente la verde hierba, y detrás de ella diversas variedades de tréboles y detrás de éstos los altos cereales, grabando en la memoria lo que allí había, sino que vuestra contemplación se entretenía con fruición en el fresco verdor de lo primero, se extendía sobre la variada floración de lo segundo y se deslizaba suavemente sobre las olas ondulantes de lo tercero hacia la colina. Allá en el altozano debería haber, decíais, un pequeño pueblo entre los árboles, o quizás un bosquecillo. No ansiabais tener una casa en el pueblo ni pasearos bajo la sombra del bosque; y os habría bastado si alguien, sin que lo supierais, os hubiera evocado la mera apariencia de lo que deseabais por medio de una ilusión óptica. ¿Cuál es la causa de esto? Vuestro sentido estético ya había sido despertado por la visión de los primeros objetos, al ser satisfecho por éstos inopinadamente; pero le molestaba que esta visión debiera interrumpirse tan bruscamente y vuestra mirada abismarse en el espacio vacío tras la colina. Según su exigencia, esta visión habría debido culminar con un final apropiado, para completar y redondear la bella totalidad en ciernes; y vuestra imaginación, llevada hasta ahora de la mano del sentido estético, fue capaz de cumplir la exigencia de éste.

Veis en este ejemplo una corta historia del desarrollo de toda nuestra facultad estética. Durante esta tranquila contemplación, que ya no

apunta al conocimiento de lo que es conocido desde hace tiempo, sino que, por decirlo así, se dirige de nuevo al objeto, pero yendo más allá del objeto, el sentido estético se desarrolla en el alma ociosa, una vez apaciguado el afán de saber y satisfecho el impulso cognoscitivo. Un cierto objeto recibe nuestra aprobación completamente desinteresada; es decir, todos juzgamos que está bien como está y que es conforme a una regla que no podemos seguir investigando, sin que le otorguemos por ello mayor valor al objeto. Otro objeto no recibe esta aprobación sin que porfiemos demasiado en el empeño de cambiarlo. Nos parece que aquí se trata de mostrar simplemente que poseemos igualmente un cierto sentido y que somos capaces de un cierto conocimiento que no es más que conocimiento y que no debe conducir a nada ni ser utilizado para nada.

Esta facultad se llama gusto (*Geschmack*); también la habilidad para formar juicios correctos y universalmente válidos [352] en este respecto se llama por excelencia gusto; lo contrario es la falta de gusto.

Desde esta contemplación que progresa todavía al hilo de la realidad, pero donde ya no nos interesa la constitución real de las cosas, sino más bien su concordancia con nuestro espíritu, la imaginación, educada con miras a la libertad, se eleva pronto a la libertad total. Una vez alcanzados los dominios del impulso estético permanece ahí, incluso cuando éste se desvía de la naturaleza y presenta formas, no como ellas son, sino como deberían ser según la exigencia del impulso estético. Esta libre facultad de creación se llama espíritu. El gusto juzga lo dado, el espíritu crea. El gusto es el complemento y el cumplimiento (*Ergänzung*) de la liberalidad, el espíritu lo es del gusto. Se puede tener gusto sin espíritu, pero no espíritu sin gusto. La esfera del gusto, que en sí misma está confinada en los límites de la naturaleza, es ampliada mediante el espíritu. Por medio del arte, los productos del espíritu crean nuevos objetos para el gusto y continúan desarrollándolo, aunque sin elevarlo siempre hasta el espíritu. Cualquiera puede cultivar su gusto, pero es dudoso que cualquiera pueda elevarse hasta la espiritualidad.

La meta infinita e ilimitada de nuestro impulso se llama «idea», y cuando una parte de ésta es presentada en una imagen sensible, se llama «ideal». El espíritu es, así pues, una facultad de los ideales.

El espíritu deja tras de sí los límites de la realidad, y en su propia

esfera no hay límites. El impulso al cual se confía el espíritu se encamina al infinito. Mediante este impulso, el espíritu va siendo conducido de un horizonte a otro, de perspectiva en perspectiva, y cuando ha alcanzado la meta que tenía a la vista, se le abren nuevos campos. En el puro y límpido éter de su tierra natal no hay más vibraciones que las que él mismo produce con sus alas.

Tercera carta

Sólo el sentido para lo estético nos da el primer punto de apoyo firme en nuestro interior.[17] El genio reside ahí y, mediante su compañe-

17. El siguiente texto, correspondiente a la redacción de 1795, no fue publicado en la versión de 1800: «El vecino al que habéis comunicado el contenido de mi anterior carta, de toda ella sólo ha llamado la atención sobre lo que yo decía de los obstáculos que la ausencia de libertad exterior ponía en el camino de la formación estética, y se ha apresurado a aplicarlo a su época y a su patria, y Dios sabe qué peligrosas influencias ha encontrado en mis palabras. En vista de esto quiero explicarme más claramente todavía.
En las constituciones europeas que provienen de las germanas –en las eslavas mucho menos, pero ¿acaso estoy obligado a tomar éstas en consideración o, cuando escribo en Alemania, a preocuparme de que mis palabras no ofendan al emperador de Marruecos o al dey de Argelia?–, en las constituciones germánicas, así pues, las cosas han sucedido de tal manera que de tiempo en tiempo algunos de los oprimidos se rebelaban y escapaban al yugo, mientras que algunos de las clases opresoras, por azar o por libre elección, perdían o renunciaban a su poder. Los unos y los otros se fundían juntos en una feliz clase intermedia, y así mejoraba la suerte de los oprimidos, al concerderles más espacio, y también la de los opresores, al disminuir el número de aquellos que había que vigilar. Con ello se impidió además la progresión, en sí necesaria, de la esclavitud, y gracias al margen de maniobra así creado, todo pudo permanecer en adelante en el mismo estado en el que había permanecido durante bastante tiempo, como de hecho ocurrió, si exceptuamos unos pocos períodos de transición, a los que, sin embargo, pronto seguían otros más favorables. Pero a partir de esta clase intermedia tiene que desarrollarse y se desarrollará toda la prosperidad que aún debe advenir a la humanidad. Cualquiera puesto por la fortuna en esta bella clase debería dirigir simplemente su mirada hacia sí mismo antes de dirigirla hacia fuera, a su alrededor. Que se haga libre antes de querer liberar a otros. Que more en sí mismo y se eleve a ese modo de

ro, el arte, nos revela también a nosotros sus profundidades ocultas. [354] Ese mismo sentido es, además, el que da simultáneamente una expresión viva a la interioridad bien conocida y formada.

El espíritu persigue el desarrollo de la interioridad del hombre, del impulso y, en particular, de un impulso que lo eleva como inteligencia por encima del mundo sensible entero y lo aleja de su influencia. Pero únicamente el mundo sensible es diverso, y sólo en la medida en que estamos en relación con él a través de un punto de contacto absolutamente invisible para nosotros, y estamos *abiertos a sus efectos*, somos diferentes como individuos. El espíritu es *uno*, y lo que es puesto por la esencia de la razón es lo mismo en todos los individuos racionales. Uno puede *preferir* este plato, otro *uno* distinto; a uno puede gustarle este color, al *otro un color distinto*. Pero los efectos de los productos del espíritu son *universalmente* válidos para todos los hombres en todas las épocas y bajo todos los cielos, si bien de hecho no siempre valen universalmente. Poseen validez universal, mas de hecho no siempre cuentan con ella. Para cualquiera existe un punto en la escala de su formación espiritual, en el cual una obra concreta produciría, y tendría que hacerlo necesariamente, la impresión esperada, aunque quizás no haya alcanzado todavía ese punto, o incluso sea incapaz de alcanzarlo aquí

pensar que, fundado en sí mismo, fiel a sí mismo y completo en sí mismo, lo alza por encima de los fines temporales y los temores terrestres. Que deje luego actuar sobre sus contemporáneos la expresión viva de este modo de pensar con obras y palabras, tanto como pueda. Que le confíe a la naturaleza todopoderosa, para la cual los milenios son como un día, el desarrollo y la maduración de las simientes que antes había esparcido. Quien no tiene este espíritu no quiere liberarse a sí mismo ni liberar a los demás, sino que lo que quiere es derrocar a los detentadores del poder para ocupar su lugar, sólo quiere cambiar los señores de los siervos y la forma de su propia servidumbre. Esto es lo que quiere, cuando desafía abiertamente a los tiranos o cuando se arrastra a sus pies para procurarse con sus halagos una parte del poder que no ha tenido el suficiente coraje para arrebatárselo, poder que codiciará enteramente, envalentonado por el triunfo. Ésta es mi verdadera opinión, y me gustaría que vuestro vecino la conociera.
En nuestro interior, donde, como acabamos de exigir, tenemos que vivir y sentirnos como en casa, si alguna de nuestras acciones hacia fuera debe poseer algún valor, es el sentido estético el que nos da el punto de apoyo firme. El genio penetra...»

en este mundo, a causa del escalón tan bajo del que parte y de la brevedad de la vida humana. Lo que el inspirado (*Beigesterte*) siente en su seno se encuentra en todo pecho humano y su sentido es el sentido común de toda la especie.

En parte para poner a prueba este sentido en otros, en parte para comunicarles lo que para él mismo es tan atractivo, el genio viste en cuerpos más sólidos las formas que se mostraron sin velos a su ojo espiritual, y los presenta así a sus contemporáneos.

En primer lugar, para *poner a prueba* su sentido: no porque necesite el asentimiento de la masa para, en el momento de la inspiración, creer en lo que se le revela a través de un sentimiento irresistible –tan irresistible como el de su propia existencia–; sino para asegurarse de su fe previendo los momentos en los que mengua el fervor, se enfría la inspiración y aparecen las dudas. «Mi obra es creada a partir de la plenitud de la naturaleza humana; por eso tiene que agradar, y debe hacerlo, a todos los que son partícipes de esta naturaleza, y será tan inmortal como ella.» Así argumenta el genio. El escritor sin espíritu, que no tiene la más remota idea de su elevada vocación, invierte el razonamiento y concluye: «Mi producto es leído por la masa, enriquece a los libreros y los recensores rivalizan en alabanzas; por tanto, es [355] excelente.» Sin embargo, la fe del primero en sí mismo no desdeñará el aplauso de los hombres cultivados, como una suerte de gratificación extra. El creyente está seguro de que el ojo de la Providencia preside su existencia y que más allá de la tumba le aguarda una vida mejor; y, en ciertos estados de ánimo (*Stimmungen*), la contradicción de todo el reino de los seres racionales no le conmueve ni un ápice, pues su fe no le viene de fuera, sino que la ha encontrado en su propio corazón. Sin embargo, pregunta e investiga cuidadosamente si otros creen lo mismo que él, sobrecogido por el presentimiento oscuro de esas horas de angustia en las que podría necesitar de un apoyo, por lo demás tan poco apreciado, como es el asentimiento de los otros. Así, análogamente, el verdadero genio no pierde jamás la compostura ni por la fría recepción de sus obras maestras, ni por la censura más ruidosa. Está seguro de su causa y convencido del espíritu que habita en él sin merecerlo; pero por respeto a este espíritu, quiere saberlo igualmente reconocido y honrado por los otros. Así sucede con todo lo que admitimos meramente en virtud de nuestro sentimiento y que tan

sólo podemos creer. Si todos los presentes aseguran unánimemente que un objeto que creemos vislumbrar no está ahí, fácilmente nos desconcertaremos, por poco que estemos familiarizados con las ilusiones creadas por nuestros sentidos y nuestra imaginación, y comenzaremos a buscar en nosotros mismos la razón del fenómeno. Creemos mucho más firmemente en nuestro sentimiento interno; sin embargo, lo vemos con gusto corroborado por el sentimiento de los otros.

En segundo lugar, nos referiremos al proceder del genio *para comunicar* su estado de ánimo. Como habéis observado, en todos los hombres existe el impulso a hacer a quienes nos rodean tan parecidos a nosotros mismos como sea posible y a duplicarnos en ellos tan perfectamente como podamos; y esto ocurre así tanto más cuanto más justificados estamos a desearlo en virtud de nuestra propia formación superior. Sólo el egoísta injusto quiere ser el único de su género y no puede soportar a nadie igual a él, esto es, a nadie aparte de a sí mismo; pero el hombre noble querría que todos se le parecieran y hace todo lo que está a su alcance para lograrlo. Es el caso del inspirado, del favorito de la naturaleza, que querría ver su jovial imagen reflejada en él desde todas las almas. Por ello imprime el temple de su espíritu en una figura corporal. Lo que acontece en el alma del artista, las múltiples inflexiones y oscilaciones de su vida interior y de su fuerza autoactiva, espontánea (*selbsttätige Kraft*), no se pueden describir. Ningún idioma ha encontrado las palabras para ello, y si fueran encontradas, la plenitud compacta [356] de su vida se desvanecería en una descripción gradual y desarrollada siguiendo un simple hilo. La vida es presentada sólo en el actuar viviente; y al igual que toda actividad conforme a ley del espíritu humano, esta libre ocupación suya tiene que recibir también un objeto que elabora y en el cual se revela su naturaleza interna a través de su modo de proceder. El principio fundamental del *sonido* (*Ton*), su esencia, consiste en las oscilaciones y las vibraciones armoniosas de la cuerda, que se producirían y se determinarían mutuamente incluso en el vacío, esto es, no lo harían menos en un espacio sin aire, cumpliendo su actividad interna y formando el sonido para la cuerda misma. Pero sólo en el aire circundante reciben una esfera de acción externa, un medio externo para sus efectos, en él se imprimen y se propagan hasta llegar a los oídos del auditorio extasiado, y es sólo del fruto de este enlace que ha nacido la nota que resuena en

nuestra alma. El artista inspirado expresa del mismo modo su estado de ánimo (*Stimmung seines Gemüts*) en un cuerpo móvil, y el movimiento, el curso y el flujo de sus formas son la expresión de las vibraciones internas de su alma. Este movimiento debe producir en nosotros la misma disposición anímica que había en él; pues el artista presta su alma a la masa inerte para que ésta pueda transferírnosla a nosotros. Nuestro espíritu es la meta última de su arte, y aquellas formas son las figuras mediadoras entre él y nosotros, como el aire lo es entre nuestro oído y la cuerda.

Esta interna disposición (*Stimmung*) del artista es el espíritu de su producto; y las formas contingentes en las que la expresa son el cuerpo o la letra de su obra.

Aquí es donde interviene la necesidad de un arte mecánico, de una técnica artística (*mechanischen Kunst*).

Quien quiere trabajar las cosas conforme a una cierta disposición anímica tiene que comprender ante todo cómo trabajarlas, y hacerlo con tanta soltura que ninguna resistencia sea visible y que, en sus manos, la masa inerte parezca haber tomado por sí misma forma y organización. Tan pronto como la materia se resiste y se torna necesario el esfuerzo para vencerla, la disposición que hemos descrito, el temple estético (*ästhetische Stimmung*), se resquebraja y no nos queda más que la escena del trabajador que se esfuerza por alcanzar su fin –una escena que no es en absoluto indigna, simplemente no es la que deseábamos tener aquí. A menudo se ha confundido esta facilidad del arte mecánico (*mechanische Kunst*) con el espíritu mismo. Ciertamente, esta soltura de la técnica artística constituye la condición exclusiva de su exteriorización, y cualquiera que se ponga manos a la obra ya tiene que haberla adquirido; pero no es el espíritu mismo. Con ella sola nada es producido salvo un vacío tecleo o rasgueo; un juego que no es más que eso, un juego, que no eleva a las *ideas* y que expresa a lo sumo [357] una caprichosa travesura y una fuerza derrochada para la que se desea secretamente un mejor uso. Sin duda, la pincelada más ligera y caprichosa del verdadero genio tendrá un halo de las ideas; pero el mero mecánico, con sus mejores habilidades técnicas, sólo producirá una obra mecánica de la que, como mucho, se admirará su construcción.

Así en las últimas obras maestras del más favorecido de entre todos los favoritos de la naturaleza en nuestra nación –en *Tasso,*[18] en *Ifigenia* y en los más ligeros trazos del mismo artista desde entonces–, en ellas, digo, no hallamos la narración tan sencilla ni el lenguaje que tan dulcemente fluye sin ninguna afectación, por los que el lector cultivado se siente tan poderosamente atraído. Aquí no hallamos la letra, sino el espíritu. Con la misma sencillez de la fábula, la misma soltura, la misma nobleza de lenguaje, es posible crear una obra banalísima, sin ningún gusto ni fuerza. Es el temple (*Stimmung*) lo que impera en estas obras; es el nobilísimo florecimiento de la humanidad que la naturaleza ha auspiciado sólo una vez bajo el cielo griego y que, por uno de sus prodigios, ha repetido en el Norte. Se adapta a nuestra alma la imagen viva de esa cultura acabada, que ya no se enfrenta a los asaltos del destino con esfuerzos y contorsiones violentos y que pierde todo antes que la pura ecuanimidad de su carácter y la gracia ligera en los movimientos de su ánimo (*Gemüt*); la imagen de esa confianza en y sobre sí mismo que ya no necesita hacer un esfuerzo ímprobo para excitar su fuerza y oponerla a la resistencia, sino que se mantiene firme sobre su propio peso natural; la imagen de esa imparcialidad del espíritu que no concede a las cosas, incluso cuando ejercen violentamente su presión sobre nosotros, otro valor que el que se merecen por ser objetos de nuestra contemplación y que aún entonces puede lograr un deleite (*Vergnügen*) estético en sus formas agradables o conquistar, ante sus deformaciones, una leve sonrisa como la de las Gracias; la imagen de esa perfección de la humanidad que no se siente arrancada del mundo sensible, sino desligada de él y que, con la misma facilidad, puede prescindir de ese mundo sin descontento (*Missvergnügen*), o gozar (*geniessen*) de él a su manera con alegría. Con deleite nos encontramos transportados a un mundo en el cual sólo tal temple es posible y en el seno de una sociedad cuyos miembros son todos justos y benevolentes y cuyas divisiones no son causadas por malas voluntades [358], sino que son únicamente tormentas de un destino adverso; pues las injusticias cometidas por seres libres jamás pueden dejarnos indiferentes y siempre suscitarán nuestra seria desapro-

18. Goethe, *Torquato Tasso. Un drama*. Leipzig, 1790 (n. del t.).

bación, y nunca la sonrisa fácil que provocan los lapsos (*Verstosse*)[19] de la naturaleza irracional. Bajo la influencia del artista descubrimos en nosotros mismos, con satisfecho amor propio, una presencia de ánimo que no mostramos normalmente a lo largo de la vida. Nos sentimos ensalzados y ennoblecidos, y el amor entrañable es la recompensa del poeta que nos halaga tan delicadamente para mejorarnos.

Cada cual posee el más sutil sentido para aquel tipo de educación que necesitaría primeramente, y lo que más le gustaría encontrar en sí mismo, en el momento de la ilusión, es aquello que un vago presentimiento le dice que se halla en el siguiente escalón de la cultura, escalón que aún ha de subir. Una parte considerable de nuestro público no ha llegado todavía tan lejos como para que sólo le falten la gracia en sus movimientos, la soltura y la naturalidad en la expresión de su fuerza. Muchos carecen de la fuerza misma. Para éstos las presentaciones (*Darstellungen*) como de las que hablamos son insulsas. Confunden la fuerza retenida por la exuberancia misma de la fuerza, que no conocen, con la falta de fuerza (*Kraftlosigkeit*), que conocen demasiado bien. Estos prefieren verse burlados por la imagen ilusoria de las costumbres rudas pero vigorosas de nuestros ancestros –un género tan bueno como cualquier otro, si es tratado con espíritu–, o deleitarse con las extravagantes peripecias de nuestras ordinarias novelas de caballerías o con los discursos altisonantes y pomposos.

Al poeta del que hablo se le dieron a calibrar dos épocas diferentes de la cultura humana con todas sus etapas. Tomó su época, situada en el último escalón, y la volvió a poner en el primero. Pero su genio pasó sobrevolando, como tenía que ser, la lenta marcha de su misma época. Formó a su público, como debe hacerlo todo verdadero artista, trabajó para la posteridad, y si nuestra especie se eleva más alto, no será sin su aportación.[20]

19. «Lapsos» como plural de lapsus en el sentido de error y no de «lapsus temporal» (n. del t.).
20. Nota omitida por Fichte en la publicación de 1800: «Me parece que *Fausto* constituye el paso del último temple (*Stimmung*) al primero; y en toda la carrera artística del poeta esta pieza no me parece tan abigarrada ni tan fragmentaria como algunos creen. Veo en el espíritu a Fausto que, después de su fracasada errancia por el mundo exterior, retorna a sí mismo, donde encuentra la paz que en vano había buscado fuera, y, purificado por esta prueba, renace en la figura de Ifigenia, según las leyes de una prodigiosa y, sin embargo, natural metempsícosis.»

Aquellos dos estados, el de la primera inspiración original y el de su [359] presentación en una envoltura corporal, no están siempre separados en el alma del artista, aunque tienen que ser cuidadosamente distinguidos por el investigador riguroso. Hay artistas que aprehenden su inspiración y se aferran a ella, buscan entre los materiales de su entorno y escogen el más adecuado para su expresión; artistas que se observan minuciosamente mientras trabajan y que captan en primer lugar el espíritu y luego buscan la arcilla a la que insuflan un hálito de vida. Hay otros artistas en los que el espíritu y la envoltura corporal han nacido simultáneamente y de cuyas almas se desprende al mismo tiempo la vida entera en su plenitud. Los primeros crean los productos más elaborados y calculados, cuyas partes mantienen entre sí y en relación con el todo la más fina simetría; pero el ojo más certero puede notar aquí y allá, en la interconexión del espíritu y el cuerpo, la mano del artista. En las obras de los últimos, el espíritu y el cuerpo están fundidos íntimamente el uno en el otro como en los talleres de la naturaleza, y la vida entera llega hasta sus partes más externas. No obstante, como en las obras de la naturaleza, uno descubre aquí o allá pequeñas aberraciones cuyo propósito no se puede indicar, pero que no se podrían extirpar sin dañar el conjunto. Nuestra nación posee maestros de ambos tipos de artistas.

Ciertas disposiciones de ánimo muy elevadas no están, como acabamos de decir, destinadas a los ojos comunes y no es posible comunicárselas. En otros temples que son comunicables, no se puede ver dónde radica la razón de que la obra se eleve hasta ellos. Observadores poco finos están tentados, por consiguiente, a atribuir la fuerza motriz, que sólo el espíritu posee, a la forma y a la estructura del cuerpo. Las proporciones de este cuerpo y las reglas según las cuales ha sido formado pueden ser calculadas, aprendidas y puestas en práctica por el arte, ya que, como hemos admitido antes, incluso el cuerpo de la obra más rica en espíritu es producido sólo por el arte. Hay muchas causas que pueden mover al hombre menos espiritual a imitar de esta manera la parte mecánica de un producto pleno de espíritu; y como también esta parte tiene

algo bueno, los espectadores nada pierden con ello. Estos artesanos se atienen exclusivamente a la letra, son literalistas (*Buchstäbler*). Aquel sin espíritu que ni siquiera es capaz de un arte mecánico es un chapucero. Si Pigmalión pone su estatua animada ante los ojos del pueblo exultante, debería –nada nos impide completar la fábula– haberle transmitido, además de la vida, el secreto privilegio de ser sólo vista como viviente por los ojos espirituales y de permanecer fría y muerta para los ojos comunes y obtusos. Mientras todo el pueblo rinde homenaje al artista, un hombre, que también sabe manejar el cincel, piensa: ¿Acaso basta esto para hacerse famoso? Con la regla [360] y el compás mide exactamente las proporciones de la estatua, va a su casa, termina su obra y la coloca al lado de la del artista. Muchos serán los que no apreciarán ninguna diferencia entre ambas.[21]

Las reglas artísticas que se encuentran en los manuales se refieren principalmente al aspecto mecánico del arte. Tienen que ser interpretadas según su espíritu, y no según la letra. Nos enseñan cómo debemos inventar, comunicar y desarrollar progresivamente la fábula, y es menester que el artista comprenda esto. Pero si no comprende nada más que la observancia de estas reglas, al final consigue una buena fábula, que satisface, entretiene y excita la curiosidad. Sin embargo, aún exigimos algo más de él. La unidad del temple espiritual (*geistigen Stimmung*) que domina en su obra, y que debe ser comunicada al ánimo del lector, es el alma de la obra. Si este temple es manifestado, desarrollado, conservado del todo y triunfa, entonces la obra está completa, colmen o no los acontecimientos exteriores la curiosidad huera. El triunfo de esta disposición sobre sus numerosas perturbaciones constituye el verdadero desarrollo, aunque el lector irreflexivo, que hubiera preferido escuchar un cuento (*Märchen*), pregunte lo que pasa a continuación.

Las reglas que gobiernan el arte nos aconsejan crear la ilusión (*täuschen*). Por medio del relato (*Erzählung*) el literalista opina que emplea todas sus artes para hacernos creer que su cuento es un suceso real, y si todo fracasa, nos asegura, dándonos su palabra de honor, que está narrando una historia verídica (*wahre Geschichte*). Pues muy bien, que continúe sirviéndose de este modo del relato hasta maravillar a los papanatas, pero que no piense que ha producido una obra de arte. Nuestra elevación a un temple (*Stimmung*) completamente distinto, extraño a nosotros, y en el que olvidamos nuestra individualidad: he aquí la verdadera ilusión, y para alcanzar este fin final no basta con esa verdad de la historia relatada, que sólo el literalista reconoce como verdad. En esas historias los hombres actúan más o menos como nosotros lo haríamos en las mismas circunstancias.

Las reglas contenidas en los manuales tratan de la moral pura; y así quien puede y quiere realiza la buena obra de hacernos intuibles y accesibles, mediante relatos, importantes doctrinas morales. Quiere inducirnos a que, por nuestra propia y libre decisión, elijamos lo mejor. Merece nuestro agradecimiento, y sus desvelos [361] no siempre se han perdido en nosotros. Basta con que sepa lo que él es y que no se alinee con una clase que le sea ajena. El artista inspirado no se dirige en absoluto a nuestra libertad. La tiene en cuenta tan poco que más bien su encanto comienza a operar sólo cuando hemos renunciado a ella. Gracias a su arte nos eleva, por unos instantes y sin nuestra intervención, a una esfera superior. Así no mejoramos lo más mínimo ni nos tornamos más virtuosos; pero los campos por cultivar de nuestro ánimo son abiertos y si un día, por otras razones, nos decidimos libremente a tomar posesión de ellos, nos encontramos con la mitad de la resistencia superada y con la mitad del trabajo hecha.

(La continuación aparecerá en el futuro.)[22]

21. Cf. Ovidio, *Metamorfosis*, 10, 243 ss. Este ejemplo es recurrente en Fichte, tal como constatamos también en las lecciones aquí traducidas (GA II/3, 321) (n. del t.).

22. Esta prometida continuación nunca llegó a aparecer (n. del t.).

III.

Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía

[GA II/3, 315]

Primera lección

Sobre el espíritu y el cuerpo en general

Entre otros conocimientos, un sabio (*Gelehrter*) debería adquirir también un cierto conocimiento de la filosofía. Éste es el punto al que hemos llegado [en esta serie de lecciones] y en el que queremos detenernos algún tiempo. Querría desprenderme de los prejuicios más dominantes que se oponen a un estudio concienzudo de la filosofía y, de un modo general, proporcionar los medios para poder adquirir un conocimiento completo de esta ciencia. En la última lección[1] he tratado de invalidar un prejuicio habitual contra la filosofía, a saber, la opinión de que la filosofía no es absolutamente de ninguna utilidad y que uno puede arreglárselas muy bien sin las profundas y sutiles investigaciones que en particular la filosofía moderna emprende y debe emprender. He mos-

1. No disponemos de copia de esta última lección (*Stunde*). En nuestra «Introducción» (p. 35 nota 31) hemos intentado encajar las lecciones que traducimos en el curso del semestre estival de 1794 dedicado a *de officiis eruditorum* (n. del t.).

trado que, en efecto, uno puede apañárselas muy bien, en lo concerniente a las ocupaciones ordinarias de la vida terrena, sin embarcarse en tales investigaciones y que sin ellas puede adaptarse perfectamente al engranaje de las ocupaciones.[2] Pero he mostrado asimismo, dada la actual situación de la humanidad en los estamentos más altos, lo difícil que resultaría ser considerado un ser racional, libre y suprasensible sin llevar a cabo esas investigaciones. Tendría que mencionar y corregir todavía muchos otros prejuicios antifilosóficos; pero pienso que los atacaría y destruiría a todos atacando y destruyendo su raíz común. Creo poder abarcar suficientemente todas las reglas relativas al estudio de la filosofía, reflexionando con vosotros *sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía*, esto es, si logro haceros clara y palpable esta diferencia. Esta tarea me parece tanto más necesaria [316] cuanto que nuestra época manifiesta una decidida propensión (*Hang*) a la falta de espíritu (*Geistlosigkeit*) y porque, especialmente en filosofía, los literalistas[3] sin espíritu, recurriendo al único tipo de ingenio (*Witze*) del que un literalista es capaz (esto es, a juegos de palabras e indirectas), han empezado a mofarse del espíritu sin vergüenza y sin pudor y a confesar bastante abiertamente su cándida opinión de que no hay en absoluto espíritu en la filosofía.

Hoy hablaré de la diferencia entre el espíritu y la letra o entre el espíritu y el cuerpo en general. A este propósito trataré de hacer comprensible lo que entiendo en general por *espíritu*, considerado como una propiedad de un ser racional-sensible, y de indicar lo que caracteriza al espíritu y a la falta de espíritu.

El espíritu en general es aquello que, por lo demás, se denomina también *imaginación productiva*. Por contra, la imaginación *reproductiva* repite lo que ya estaba presente en la conciencia empírica, aunque no lo repite exactamente enlazado de *la misma* manera en que lo estaba anteriormente, esto es, en *el mismo* contexto en que aparecía en la conciencia.

2. *Zu einer Geschäftsmaschine ohne sie recht gut sey*. Es una expresión de difícil traducción. Una versión alternativa podría rezar así: «puede ser una magnífica máquina ocupacional [o maquinaria de negocios]» (n. del t.).
3. *Buchstäbler*. Nos hemos permitido el neologismo «literalista» para designar a los partidarios acérrimos de la letra hasta ser esclavos de la misma (n. del t.).

La imaginación reproductiva puede componer un todo nuevo combinando varias totalidades, pero, en términos estrictos, continúa siendo meramente reproductiva. La imaginación productiva no renueva, no repite; ella es, al menos para la conciencia empírica, completamente creadora, crea algo de la nada. Sé que aquí me aparto de la opinión incluso de la filosofía más reciente –a no ser, en efecto, que alguien haya entendido correctamente los indicios dados por el más brillante pensador de todos, Kant.[4] Pero no estoy diciendo nada que no pueda probar y que probaré a su debido tiempo. Sin embargo, todo cuanto puedo hacer aquí es formular una afirmación, permitiendo a aquellos faltos de espíritu encontrar fatua e insulsa (*abgeschmackt*) tal afirmación. Como estaba diciendo, la imaginación productiva crea el material (*Stoff*) de la representación, ella sola da forma (*einige Bildnerin*) a lo que acaece (*vorkommt*) en nuestra conciencia empírica y es la creadora de esta misma conciencia. Pero incluso considerando su potencia (*Macht*) productiva, la imaginación no es, empero, ninguna cosa en sí, sino una facultad (*Vermögen*) de la única cosa en sí que nos está dada inmediatamente: el Yo. Por tanto, el mismo poder creador del Yo debe tener un fundamento superior en el Yo, o, expresado de otro modo y más en consonancia con nuestra investigación: aunque la imaginación productiva [317] pueda ser para la conciencia una instancia creadora (*Schöpferin*), para el Yo puede ser sólo la instancia formadora (*Bildnerin*),[5] y aquello a lo que da forma debe encontrarse en el Yo.

Y, en efecto, así es también en realidad. Aquello a lo que da forma (*bildet*) la imaginación y que ella presenta a la conciencia se encuentra en el sentimiento. El sentimiento, que aquí no puedo ni debo explicar, es el material (*Stoff*) de todo lo que es representado. Por tanto, el espíritu en general o la imaginación productiva pueden ser descritos como la *facultad de elevar sentimientos a la conciencia.*

4. La distinción entre la imaginación productiva y la reproductiva se encuentra en la *Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento* de la *KrV* B 152; cf. A 141-142 B 180-181 (n. del t.).
5. En castellano desaparece la etimología común entre los términos imaginación (*Einbildungskraft*) y formadora (*Bildnerin*). Ambos proceden de *Bild* (imagen, figura, pintura), y *Bildnerin* significa escultora (n. del t.).

Quien tiene representaciones[6] posee espíritu, en este sentido más general del término, pues ninguna representación surge de otra manera que como la indicada. Por consiguiente, todos los hombres poseen espíritu, y estar completamente privado de espíritu significa estar privado de conciencia o muerto. Espíritu y vida son una misma cosa, y sólo lo inerte está absolutamente privado de espíritu.

¿Qué se quiere decir entonces al atribuir espíritu preeminentemente a un humano mientras que otro es calificado de hombre sin espíritu?

Para empezar, parece que la distinción hecha de este modo no expresa una diferencia positiva y absolutamente puesta (*schlechthin gesetz*), sino una mera diferencia relativa, una simple diferencia de grado entre unos hombres y otros. Y así es, en efecto. Cuanto más rápida y activamente la imaginación de un hombre sea capaz de convertir sus sentimientos en representaciones y, por consiguiente, cuanto más fuertemente se amontonen en su espíritu las representaciones y se solapen unas con otras, tanto más espíritu posee. Cuanto más lentamente entiende y comprende (*begreift und faßt*) y cuanto más lánguidamente se devana el hilo de su conciencia, tanto menos espíritu tiene.

Sin embargo, todavía puede detectarse una diferencia mayor, que, aun no constituyendo un criterio de demarcación muy preciso, al menos divide a los hombres en dos clases –no es, sin embargo, una división perfectamente nítida– respecto a su espíritu o falta de espíritu. La distinción es la siguiente: todos los hombres tienen sentimientos y en todos a algunos de estos sentimientos la imaginación productiva les da una forma y los eleva a la clara conciencia. Pero entre estos mismos sentimientos hay una gran diferencia. Algunos se refieren a la vida meramente animal del hombre. Los sentimientos de este tipo no son muy profundos, no están a mucha profundidad (*liegen nicht so tief*), y elevarlos a la conciencia es la cosa más fácil, cierta y necesaria –no como sentimientos (pues no es de esto de lo que estamos hablando aquí), sino como representaciones. A aquellos sentimientos que se refieren a la mera representación de un mundo sensible de fenómenos bajo leyes naturales [318] les sirven de fundamento a su vez otros sentimientos que no se

6. Y, por tanto, es consciente de algo (n. del t.).

refieren a la vida meramente animal del hombre, sino a su vida racional y espiritual. Más que referirse al simple orden de los fenómenos bajo leyes naturales, estos otros sentimientos se refieren a la subordinación de los fenómenos y de todos los espíritus racionales a las leyes del orden ético (*sittlichen*), las leyes que gobiernan la armonía espiritual y la unificación (*Vereinigung*) de todos en un reino de la verdad y la virtud. Estos sentimientos –si se me permite expresarme así– se encuentran (*liegen*) en una región más profunda de nuestro espíritu, en su más secreto santuario. Antes de llegar a esta vida espiritual superior, es menester atravesar el mundo de los fenómenos y dejar extinguirse a la sensibilidad. Si los sentimientos del primer tipo designan y abarcan el dominio de los conceptos, los del segundo tipo fundan el campo de las ideas y de los ideales. Cualquiera que haya penetrado en la última región es un espíritu y posee espíritu, entendiendo este término en su sentido más alto. Se puede describir el espíritu, en este sentido, como una facultad de elevar ideas a la conciencia, una facultad de representarse ideales. Por contra, la falta de espíritu podría describirse como una incapacidad (*Unfähigkeit*) para la representación de ideales, una incapacidad que, por desgracia, siempre ha estado presente entre los hombres, aunque nunca antes ha alcanzado un grado tan alto y una extensión tan amplia como en nuestra época enervada (*entnervten*) y entre nuestras naciones debilitadas (*entnervten*) por la esclavitud, el lujo y el saber jactancioso (*Vielwißerei*).

Quien mide científicamente los dominios del espíritu humano, quien realmente penetra hasta en sus más íntimas y más secretas profundidades y no se queda, por así decirlo, suspendido meramente de la letra vacía y muerta, [una persona que hace todo esto] posee espíritu y, como veremos en su momento, eleva su espíritu. Pero esa medición científica de las profundidades del ser humano no es el único medio para obtener espíritu. Se puede tener mucho espíritu, sin poder, no obstante, describirlo científicamente o explicar el origen, en el hombre, de lo que llamamos espíritu. De no importa dónde –de algún lugar invisible para ti y para todo ojo mortal– cae en ti una chispa que te embarga violentamente. Te sientes abrumado y conducido por ella a tus misteriosas profundidades, sin saber cómo has llegado hasta allí. Tal era la situación en que se encontraban los grandes hombres de la antigüedad, de los que he hablado en mi última lección. De un modo inexplicable para ellos mismos

y para todos sus contemporáneos [319] se les ocurrieron aquellas *ideas* sublimes que nos *han* transmitido y que, si fuéramos capaces de entenderlas, nos sorprenderíamos.

Las formas más universales de las ideas, en cuya representación se manifiesta el espíritu, son las siguientes. El espíritu se eleva sobre las formas necesarias de los cuerpos espaciales y delinea libremente la idea de «belleza originaria» (*Urschönen*), que no tiene nada que se le parezca en el mundo sensible. Él se eleva sobre el flujo temporal de las sensaciones y delinea libremente lo «deleitable» (*Ergötzenden*), donde las sensaciones se amontonan, se solapan unas con otras, sin que parezcan por ello estar alteradas. Se alza por encima de las limitaciones espaciales y temporales de toda sensación y se extiende más allá del tiempo y del espacio hasta contemplar con estupor y admiración lo «sublime originario» (*zum Anstaunen des Urerhabenen*). El espíritu se eleva, más allá del cambio de sus convicciones, al sentimiento de una «verdad eterna», y, allende toda influencia de la sensibilidad, asciende hasta la más sublime y excelsa de las ideas, la idea de la perfección ética plenamente presentada, la idea de la divinidad.

Para nosotros todo sucede en el mundo físico o mundo de los cuerpos (*Körperwelt*), y esto también incluye las ideas espirituales de seres sensibles. El espíritu libre es revestido con un cuerpo.

Como ya he expuesto exhaustivamente en estas lecciones, el hombre tiene un impulso irresistible a querer admitir que existen fuera seres iguales a él (*gleichgestimmte Wesen außer sich*).[7] Una persona que posea espíritu está privada de su mejor goce cuando no tiene a nadie con quien compartirlo. Pero el único medio de que dispone esa persona para comunicarse con otros seres espirituales es el mundo físico, el mundo de los cuerpos. Los espíritus no pueden operar inmediatamente los unos sobre los otros. Ellos son libres y no pueden *ser (werden)* determinados, sino que deben determinarse *a sí mismos (sich selbst bestimmen müssen)* indicando algún fenómeno en el mundo sensible.[8] Para poder entrar en

7. Véase la segunda de las *Lecciones sobre el destino del sabio* (GA I/3, 33-41) (n. del t.).
8. En estos años está elaborando su teoría de la intersubjetividad, donde la fenomenología de la corporeidad aparece como un requisito indispensable de la aplicabilidad del derecho. El fenómeno del cuerpo, la figura humana, es el criterio

una relación de acción recíproca (*in Wechselwirkung*) con otros, el hombre de espíritu debe producir fuera de él un fenómeno que exprese su idea espiritual, en la medida en que el cuerpo pueda ser una expresión del espíritu. Esto es lo que hace cuando se dice, por ejemplo, que él es la encarnación del espíritu, que él presenta (*stellt dar*) el espíritu en el cuerpo.

Su presentación es una presentación del espíritu sólo para quien, a su vez, posee espíritu. Para el exánime (*leblose*), todo carece de vida; para aquél sin espíritu (*geistlose*), todo carece de espíritu. La persona descrita arriba no ha querido operar sobre el espíritu de otra persona, ni podría hacerlo, aun cuando le estuviera permitido. Sólo ha querido entrar en una relación de acción recíproca con la otra persona. Mediante su presentación corporal sólo ha querido brindarle al otro la ocasión para [320] desarrollar por sí mismo, merced a su propio esfuerzo y actividad, aquellas ideas espirituales ínsitas en él. Por supuesto, su obra (*Werk*) es hecha con espíritu, pero no es el espíritu mismo. El espíritu lo recobra el autor de la presentación y lo que queda es el cuerpo muerto. Corresponde al espectador de la obra insuflar a este cuerpo, extrayéndolo de sí mismo, un hálito de vida.

Para daros un ejemplo: Ésta es justamente la situación en la que yo mismo me encuentro frente a vosotros en este y en todo momento. Os ofrezco un producto, al cual creo haber infundido algunas ideas, pero no os doy las ideas mismas, ni puedo hacerlo. Os doy el simple cuerpo: mis palabras. Las palabras que oís constituyen este cuerpo. Tomadas en sí mismas, mis palabras no son otra cosa que un sonido vacío, un chasquido en el aire que nos rodea. El sentido que tienen *para vosotros* –suponiendo que para vosotros tienen un sentido racional– no se lo doy yo. Vosotros se lo dais; vosotros conferís un sentido a estas palabras *para vosotros mismos*, así como yo les conferí un sentido *para mí*. Cuanto más se aproxime el sentido que les habéis atribuido al que yo quería conferirles, tanto mejor me comprenderéis; cuanto más se aleje de él, tanto menos seré comprendido. Cuanto más se asemejen las ideas que

empírico de un alter-ego, imprescindible para la atribución de derechos, y, por tanto, para la definición del sujeto jurídico. Este mismo razonamiento lo empleará en 1798 para demostrar la aplicabilidad de la ley ética y la definición del sujeto de deberes (n. del t.).

desarrolláis en vosotros mismos a partir de mis palabras a aquellas ideas que he desarrollado en mí mismo gracias a mi trabajo, tanto mejor armonizará vuestro estado de ánimo con el mío.

En el género humano el espíritu se desarrolla constantemente mediante esta lucha de unos espíritus con otros, y la especie entera se vuelve más espiritual. Con el primer intento burdo de comunicación espiritual el espíritu de las épocas futuras está preparándose a sí mismo. Con esta ayuda es capaz de desarrollarse más que los promotores del intento original y transmite una presentación más perfecta, que puede ser mejorada por sus sucesores, que a su vez transmitirán una todavía más perfecta.

Desde los tiempos más remotos de nuestra historia, la humanidad ha avanzado por el buen camino en esta formación del espíritu (*Bildung des Geistes*). Para cercioraros de los avances hechos hasta el presente, basta con que miréis a vuestro alrededor, y a medida que progreséis en vuestra propia autoformación (*sich selbst ausbilden*), los veréis aún más perfectamente. Cualquier historiador que conozca su oficio puede deciros lo que ha detenido a la humanidad en su camino hacia la meta. Ha sido el despotismo, que es el enemigo declarado de todo lo bueno, bello y noble, el enemigo declarado de Dios y de la humanidad. Con su mano torpe y opresiva, el despotismo destruyó la libertad, que es la madre del espíritu. Pero dejemos por el momento que el enemigo se quede sobre las ruinas de la humanidad pisoteada y prosigamos nuestro camino.

[321] La presentación de ideas espirituales estaba ahí para la admiración y la alegría de todos los que poseían espíritu, y fue muy celebrada. Ser el autor de tal obra (*Werk*) significaba fama y quizás también ganancias –el verdadero estímulo de los hombres faltos de espíritu. Por supuesto, entre la masa había algunos incapaces de comprender qué era en esa obra tan digno de ser visto y alabado; pero a tales personas les gustaban, sin embargo, la fama y las ganancias. Y precisamente porque no veían el espíritu, sino sólo el mero cuerpo, pensaron que es fácil también para ellos producir algo parecido. Después de haber tomado nota de las relaciones de las partes con el todo [en la presentación perfectamente acabada del espíritu], se pusieron manos a la obra. Encontraron sin dificultad madera o piedra. Trabajaron vigorosamente y, cuando terminaron, pensaron probablemente que habían hecho lo mismo que había hecho aquél a quien copiaban; además, puesto que hay siempre por

doquier amigos de sobra de los faltos de espíritu, otros compartieron esta opinión acerca de su trabajo. Pigmalión[9] mostró al pueblo la obra maestra de su cincel, una estatua a la que le ha dado vida, aliento, calor, un corazón que late y una voluntad capaz de controlar y mover sus miembros (*Wollen der Glieder*). ¿Qué nos impide completar la fábula y otorgar a esta estatua, además, el poder mágico de seguir muerta para quien no es partícipe él mismo de la vida espiritual? Llega un honesto artesano, que también sabe manejar el cincel. Oye el alborozo de los conocedores extasiados, echa una mirada y ¿qué ve? Una estatua como cualquier otra. En su fuero interno piensa: «si esto es todo lo que se necesita para llegar a ser famoso, entonces quiero alcanzar pronto la fama»; coge compás y regla, mide y calcula las proporciones. Después se pone manos a la obra, termina el trabajo, y se figura que ha reproducido (*nachgemacht*) la obra de Pigmalión. Y el hombre tiene razón, pues, en efecto, ha reproducido lo que *para él* era la obra de Pigmalión.

El espíritu extrae sus reglas del interior, de sí mismo. No necesita ninguna ley, sino que él es en sí mismo una ley. La persona sin espíritu obtiene sus reglas del exterior y no es capaz de hacer otra cosa que copiar (*nachmachen*). No sabe hacer nada a menos que alguien le diga cómo debe hacerlo. El hombre sin espíritu y el rico en espíritu siguen [322] la misma regla, pero hay una enorme diferencia en el modo como lo hacen. El último actúa según la regla como si no fuese ninguna regla, y, en realidad, para él tampoco es una regla, para él es naturaleza (*Natur*). El privado de espíritu obra según la misma regla, pero lo hace de tal manera que le deja a uno ver continuamente la regla y sentir, además, la ansiedad resultante de no querer contravenirla. Es un discípulo que, en cada trazo de su pluma, vuelve la vista hacia el modelo que está copiando en busca de la prescripción del maestro. E incluso si hace cada trazo exactamente como aparece en el modelo y ha sido prescrito por el maestro, uno advierte, a causa de la falta de unidad y de destreza en sus trazos, de

9. Pigmalión, nieto de Agenor, según la saga, creador de una estatua femenina de una belleza y realismo tan perfectos, que se enamoró de esta doncella de marfil, y tras rogar a Afrodita que le diera vida, se desposó con ella (Cf. Ovidio, *Metamorfosis*, X, 243 ss.) (n. del t.).

su temerosa incertidumbre, y de una cierta cosa de la que no siempre es posible dar cuenta, que no es más que un discípulo y que este manuscrito aún no es algo natural para él.[10]

Casi todas las actividades humanas pueden ser realizadas con espíritu. Una ausencia de espíritu (*Geistlosigkeit*) se trasluce también en casi todas ellas.

El hombre es hombre sólo en tanto y en el grado en que posee espíritu. Trabaja con provecho en favor del desarrollo de la humanidad sólo en la medida en que posee espíritu. Si la humanidad debe ser algún día ennoblecida, si debe ser encaminada hacia su meta y avanzar vigorosamente en tal dirección, entonces esto ocurrirá sólo bajo la condición de que los guías y los educadores de la humanidad posean espíritu.

Conocéis desde qué punto de vista considero a los sabios.[11] No necesitáis esperar hasta la sesión de hoy para enteraros desde qué punto de vista os considero, en particular a vosotros, querido auditorio. No tenéis necesidad de aguardar a la sesión de hoy para saber que entreveo en vosotros la esperanza de las generaciones futuras y que vislumbro en vosotros un cuadro escorzado de las épocas futuras. No necesito, por consiguiente, aseguraros el calor y la vivacidad del augurio con que concluyo la lección de hoy: el augurio de que, inadvertidamente para mí, pueda habitar entre vosotros mucho espíritu y que, de cuando en cuando, pueda yo contribuir en algo a esparcir en vuestras almas chispas de fuego capaces de despertarlo y de atizarlo poderosamente.

10. *Handschrift* como escritura a mano. [La GA recoge una nota marginal de Fichte no incluida en la edición de Berger:] «No parece pasar por alto el hecho de que esta presentación tiene grandes ventajas y valor por derecho propio» (n. del t.).
11. Véase la cuarta de las *Lecciones sobre el destino del sabio* (GA I/3, 50-59) (n. del t.).

[323]

Segunda lección

Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra

A fin de erradicar, en la medida de mis posibilidades, los numerosos prejuicios que se interponen entre vosotros y un estudio concienzudo de la filosofía y de comunicaros al mismo tiempo mis propios pensamientos sobre la organización de tal estudio, me he propuesto dedicar algunas lecciones a discutir con vosotros la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía. En mi última sesión he intentado explicaros, *grosso modo* y en general, lo que entiendo por «espíritu» y cómo lo distingo de la «letra». Espíritu en general es la facultad de la imaginación productiva de elevar sentimientos a representaciones (*Vorstellungen*). Espíritu, en este sentido de la palabra, puede atribuirse a todos los seres capaces de representaciones. *Espíritu*, en el significado *especial* según el cual parece estar perfectamente justificado denegarlo por completo a varios hombres, es la facultad de elevar a la conciencia los sentimientos más profundos, que son el fundamento de nuestros sentimientos referidos al mundo físico o sensible y que se relacionan con un orden suprasensible de las cosas; en una palabra, la facultad de elevarlos a la conciencia puede ser denominada la facultad de representar (*vorzustellen*) ideales e ideas. He mostrado cómo estas representaciones de lo puramente espiritual son, en aras de la comunicación entre los seres espirituales, revestidas de cuerpos y así llegan a ser expresadas, en la medida en que tal expresión es posible. He mostrado cómo personas privadas de espíritu permanecen suspendidas de este cuerpo muerto sin ver nunca más allá, y son incapaces de emplearlo para elevarse ellos mismos a una intuición del ideal que este cuerpo expresa. Finalmente, he mostrado cómo la persona privada de espíritu, acaso puestas sus miras en la imitación (*Nachahmung*), forma (*bildet*) otros cuerpos, los cuales, sin embargo, carecen enteramente de espíritu.

Sabéis que mi única intención al emprender esta investigación general es aplicar los principios fundamentales (*Grundsätze*) de la misma a la filosofía.

Una aplicación de este tipo es ciertamente necesaria y vale la pena el esfuerzo; pues no cabe duda de que hay gente de sobra que me conce-

derá de buena gana todo lo que he dicho en la sesión precedente, comprendiéndolo y sintiéndolo realmente, pero que, sin embargo, me planteará la siguiente objeción: «en las bellas artes, en la poesía (*Dichtkunst*), en la pintura, en la música, etc., se puede, ciertamente, tener necesidad del espíritu, pero ¿qué papel juega el espíritu en la filosofía?»[12] [324] Otros, aun admitiendo la posibilidad de aplicar la imaginación al filosofar, sostienen que tal proceder es perjudicial, inapropiado y totalmente funesto. «La filosofía –dirán– debe investigar con frialdad y seriedad solemne, debe avanzar paso a paso. La imaginación debe ser mantenida, incluso escrupulosamente, fuera del dominio de la filosofía. En este dominio ella no produce nada más que quimeras (*Hirngespinste*) vacías y sueños incoherentes, febriles, carentes de estabilidad, fuerza y verdad.» Y ellos, *en efecto*, atinan completamente si hablan de una imaginación sin reglas, que no es tenida a raya por la fría razón. Pero si es de esto de lo que hablan, están entonces bien lejos de expresarse de manera suficientemente general, porque es perjudicial y funesto abandonarse a una imaginación desenfrenada en todas las actividades del espíritu humano, y no sólo en el filosofar. Esto produce criaturas monstruosas y deformes en las bellas artes, al igual que ocurre en la filosofía. Pero una tal imaginación exaltada (*schwärmende*) no es espíritu en absoluto; por el contrario, es la más insulsa y fatua (*abgeschmakteste*) falta de espíritu que pueda haber. No es un producto de lo que en nosotros es puramente espiritual, sino un engendro (*Ausgeburt*) de la fuerza salvaje de la naturaleza. Esta clase de imaginación no eleva a la conciencia aquellas ideas y aquellos ideales fundados en nuestra interioridad, sino que amontona figuras extravagantes que extrae de la diversidad (*mannigfaltigen*) externa. Antes que introducir un orden superior en la naturaleza, ella destruye con fuerza salvaje el orden que encuentra. Antes que retornar a la intimidad del corazón humano, se alborota con furibundo ardor sobre las superficies de las cosas externas. No hay nada en semejante imaginación que nos permita llamarla productiva, sino que se trata más bien de una imaginación reproductiva sin reglas. Tan pronto como llegue-

12. En 1798, en la segunda edición del escrito programático *Sobre el concepto de la WL*, Fichte tendrá que defenderse de nuevo contra tal objeción (GA I/2, 142) (n. del t.).

mos a conocer el *modus operandi* del espíritu, seremos capaces de distinguir sus creaciones en la filosofía de los estragos causados en ésta por un tal fanatismo exaltado (*Schwärmerei*).

La materia de la filosofía entera es el espíritu humano, considerado en todas sus operaciones, actividades y modos de actuar (*Handlungsweisen*). Sólo tras hacer un exhaustivo inventario de estos modos de obrar, la filosofía es *Doctrina de la ciencia (Wissenschaftslehre)*. El filósofo observa las operaciones del espíritu humano, [325] lo congela e inmoviliza en el proceso de su ejecución y fija, con miras a su examen, lo que es mutable y transitorio en el espíritu. Él comienza a aprehender los modos de acción del mismo. Estas actividades del *aprehender (Auffassens)* y del *fijar (Fixierens)* requieren espíritu, en el sentido del término establecido previamente. Hoy insistiré en este punto, porque arroja luz sobre la esencia entera del filosofar, y en particular sobre la esencia del filosofar según el método crítico.

El espíritu humano es actividad (*Tätigkeit*) y nada más que actividad. Conocer *el espíritu* significa conocer sus acciones, pues de él no hay nada más que conocer. De ninguno de mis oyentes espero que abrigue la crasa representación de un alma que sea algo distinto de una fuerza activa (*tätige Kraft*) –espero que ninguno se la representará, por ejemplo, como una cosa (*Ding*) situada en algún lugar en el espacio (¿qué figura tiene esa cosa, redonda o cuadrada? ¿Está en la cabeza o en el corazón?) que presiona sobre los nervios de manera parecida a como el dedo presiona sobre las teclas de un piano. Queremos saber *cómo actúa* el espíritu humano. Acerca de él nada más podemos saber, ni hay nada más que saber.

Somos conscientes sólo indirectamente de nuestro propio actuar. Somos conscientes de él sólo por medio del objeto (*Objekts*) de nuestro actuar, esto es, sólo a través del objeto (*Gegestandes*) hacia el que se dirige nuestra acción. Del actuar como tal nunca somos conscientes y, a causa de las leyes que gobiernan el espíritu humano, nunca podremos llegar a ser conscientes de esto. Sin embargo, ahora queremos ser conscientes de la acción de nuestro propio espíritu, lo cual es posible sólo bajo la condición de que se actúe *a su vez sobre este actuar* del que queremos llegar a ser conscientes, o sea bajo la condición de que se convierta él mismo en el objeto de una acción denominada *reflexión*. Cuando me

represento el mundo de los cuerpos (*Körperwelt*), soy consciente exclusivamente del mundo de los cuerpos. La única posibilidad de llegar a ser consciente de *mi propia actividad (Tätigkeit)* en aquel representar (*Vorstellen*) es representándome mi *actividad de representar* el mundo de los cuerpos. Al hacerlo, me sitúo en un punto más alto: reflexiono sobre mi propia actividad, que está presente en mi representación; y una reflexión tal es posible. Ahora bien, y lo recuerdo sólo de pasada a aquellos que pudieran necesitarlo, en esto consiste la esencia de la filosofía trascendental, a saber, en que no se representa directamente algo, sino que se representa el *representar (Vorstellen)*. Consiste, así pues, en representar el *proceso mismo de representación*. El entendimiento humano común reflexiona directamente sobre lo representado (*das vorgestellte*), pero en la filosofía trascendental se reflexiona sobre el [326] sujeto representante, sobre la actividad de representar (*das vorstellende*), mientras que sobre lo representado se reflexiona sólo indirectamente, por medio de la reflexión sobre el representar.

Una vez que ha sido descubierta y seguida esta vía del filosofar, es obvio que sólo ella conducirá a un conocimiento bien fundado. Lo que resulta asombroso es cómo le ha sido posible al Juicio filosófico no haberla seguido desde el inicio (esto constituye una nueva prueba de que precisamente la cosa más fácil es para el hombre la más difícil de descubrir). Retorno a mi investigación. Piénsese, para concretar un poco más, en diversos *niveles* de la reflexión: puedo reflexionar sobre mi propio acto de representar, y después sobre mi acto de representar este acto de representar, y así podría continuar reflexionando de este modo indefinidamente, aunque uno está justificado a continuar tal operación [el proceso de reflexión] sólo mientras tenga alguna utilidad, es decir, hasta generar una lógica universal pura. Pero soy incapaz de reflexionar sin *abstraer (abstrahieren)*, porque no puedo ser consciente simultáneamente de dos representaciones claras. Tan pronto como elevo una representación a la claridad, la otra desciende a la región de los sentimientos oscuros, y así debería suceder: esto es precisamente lo que designa la expresión «abstraer». En el curso de nuestra conciencia, una representación tras otra recae en la oscuridad, sin intervención alguna de nuestra parte y acorde con las leyes ciegas de la asociación. Viejas impresiones son reemplazadas por una nueva. Lo que el filósofo debe hacer es desplazar o desalojar una representación presente, y debe hacerlo *voluntaria (willkührlich)* y *conscientemente* mediante la *autoactividad (Selbsttätigkeit)* de su espíritu; debe abstraer. Debe poner en el lugar que ocupaba la representación desplazada otra determinada representación, debe reflexionar. El proceso en su conjunto recibe el nombre de *atención (Aufmerksamkeit)*; y no hay necesidad de recordar que quien no es capaz de *prestar atención* no es capaz de *filosofar*.

Volvamos a nuestro primer ejemplo: así como en mi conciencia está presente la representación de un mundo de cuerpos, también en mi imaginación está presente una imagen de ese mismo mundo físico (*Körperwelt*). Desde mi última lección sabéis que, según mi tesis –que será rigurosamente probada a su tiempo, aunque la tesis en cuestión fácilmente pudiera corresponder a la del kantismo *bien entendido (wohlverstandenen Kantianismus)*–, esta imagen del mundo físico no es nada más que un producto de la imaginación absolutamente creadora, [327] una imagen que, desde el momento en que nos conocemos a nosotros mismos, ha sido proyectada por nuestra imaginación con suma facilidad y sin ningún esfuerzo. Puede ocurrir –de hecho, es muy probable– que la proyección de estas imágenes le haya costado a la imaginación un mayor esfuerzo durante los primeros días, semanas y meses de nuestra existencia en el mundo sensible. Pero ya que ninguna conciencia es posible antes de la producción –e incluso antes de la producción fácil– de tales imágenes, es natural que no seamos conscientes del esfuerzo que nos cuesta al principio semejante producción. Todavía creemos a nuestros padres cuando nos dicen que hemos existido durante el primero, segundo y tercer año de nuestras vidas –hablo aquí de una manera no estrictamente filosófica–, pese a que no podamos acordarnos de nuestra conciencia durante esos años, ni tener un recuerdo de tal conciencia. Y puesto que –por hablar de modo ordinario– creemos haber existido alguna vez en el mundo sensible sin conciencia, aunque provistos de todas la condiciones necesarias para la conciencia y de la aptitud para la razón, la cuestión es: ¿qué motivo podríamos aducir para explicar esta falta de conciencia? Si examinamos el problema a fondo, no podemos dar otra respuesta salvo que por entonces nuestra imaginación productiva no había adquirido todavía la facilidad (que puede adquirirse sólo con la práctica) de aprehender sentimientos como imágenes procedentes del mundo

UNIVERSIDADE
Bibliote
Comunit

sensible; en otras palabras, que por entonces carecíamos del espíritu mismo, en el significado más general del término.

Permítaseme decir algo que entiendo puede sonar presuntuoso, pero que puede ser demostrado rigurosamente y que, incluso sin prueba, puede parecer pretencioso sólo a quien no lo comprende en absoluto: Así como nuestro nacimiento nos introdujo en este mundo sensible, también la filosofía –no la filosofía popular común, que no es filosofía, sino la filosofía trascendental– busca introducirnos, mediante un total renacimiento, en un nuevo mundo superior. Nuestro primer nacimiento nos insertó en la serie constituida por las determinaciones de lo *representado (vorgestellten)*; el segundo nacimiento quiere elevarnos a la serie constituida por las determinaciones del *representante (vorstellenden)*. Precisamente la misma dificultad que nos impide entrar en el primer mundo, nos previene también de entrar en el segundo.

[328] La regla nos dice de qué debemos abstraer [a saber, de nuestras representaciones inmediatas del mundo físico], y esto es algo que está realmente presente en nosotros sin ninguna intervención de nuestra parte. Pero aquello sobre lo que debemos reflexionar no es algo que está presente sin nuestra intervención, ni nos puede ser dado por la regla. Todo lo que la regla dice es: «reflexiona sobre lo que te queda tras haber hecho abstracción». Ahora bien, si no queda nada, ¿sobre qué filosofamos entonces? Evidentemente, sobre nada. Pero si nada queda entonces, no hemos abstraído, porque lo que está presente puede ser desplazado sólo por otra cosa que la reemplaza. Si ninguna otra cosa ha ocupado su lugar, continúa estando presente. Supongamos ahora que somos filósofos o creemos serlo, ¿qué hemos obtenido de todo esto? Obviamente, nada más que la regla: «abstrae de esto y aquello, y reflexiona sobre lo que queda después de que hayas procedido así». Quizás podamos enunciar esta regla perfectamente y comentar su expresión con gran erudición, aunque de hecho nunca la hemos seguido. En ese caso, hemos preservado un cuerpo muerto en lugar del espíritu y obtenido un mapa para atravesar la tierra prometida en lugar de la tierra prometida misma.

La nueva serie de las cosas en la que debemos ser introducidos [por la filosofía] es la serie constituida por las acciones del espíritu humano mismo, y ya no la serie constituida por los objetos de estas acciones. Estas acciones deben ser representadas; pero puesto que ninguna representación es posible sin una imagen, tienen que estar presentes, por consiguiente, imágenes de estas acciones. Mas todas las imágenes son producidas (*hervorgebracht*) por la absoluta espontaneidad (*Spontaneität*) de la imaginación, y, por tanto, también éstas. Algunas de estas imágenes –ciertamente todavía no las de las acciones supremas del espíritu humano– nos son conocidas desde los escritos de Kant bajo el nombre de «esquemas», mientras que el modo de proceder de la imaginación con tales imágenes es denominado por Kant «esquematismo».[13] La filosofía trascendental entera no debe ser ni puede ser sino un esquema adecuado, atinado, del espíritu humano en general.

¿Hay alguien que no pueda ver que esto asigna a la imaginación una tarea completamente nueva e inesperada, una tarea que le resultará sólo un poco más fácil que la tarea de proyectar imágenes al comienzo de la vida terrena? ¿Quién no puede ver que los sentimientos en los que se basan estas imágenes residen en una región más profunda de la mente humana, [329] y que la facultad de proyectarlas es exactamente aquella que hemos descrito como «espíritu»? Por consiguiente, ¿quién no ve que la posibilidad de la materia de toda filosofía presupone espíritu, y que sin espíritu todo filosofar es completamente vacío y es un filosofar sobre la nada absoluta, sobre absolutamente nada?

Me gustaría aducir a este propósito un ejemplo concluyente. A ninguno de vosotros le es enteramente desconocido que bajo el nombre de *Doctrina de la ciencia* he elaborado una filosofía trascendental rigurosamente científica, y que dicha filosofía está erigida sobre lo que queda después de que se haya abstraído de todo lo que es posible abstraer, esto es, sobre el Yo puro. Una ciencia tal no puede ofrecer otra regla que la siguiente: abstráigase de todo lo que pueda abstraerse hasta que quede algo de lo que es absolutamente imposible abstraer. Este residuo que queda es el Yo puro, el cual, precisamente por la imposibilidad de abstraer de él, está al mismo tiempo, en cuanto Yo puro, completamente determinado como [principio] regulativo para la facultad de pensar. El Yo puro es aquello de lo que simplemente no se puede abstraer, porque es quien abstrae, es el sujeto que hace abstracción (*das abstrahierende*), o, lo que equivale exactamente a lo mismo, porque es aquello que se

13. *KrV* A 137-147 B 176-187 (n. del t.).

pone a sí mismo absolutamente (*sich selbst schlechthin setzt*). Este principio se puede considerar ahora *como meramente regulativo (bloßes Regulativ)* para la facultad de pensar; esto es, en el curso de la investigación este principio no debe ser contradicho. Gracias a él se hace muy fácil demostrar la insuficiencia de todos los sistemas que admiten algo, por insignificante que sea, frente a lo que el Yo debería comportarse sólo pasivamente (*leidend*). Porque al Yo, tan cierto como debe ser un Yo, nada puede corresponderle que él no se atribuya a sí mismo y respecto a lo cual, consecuentemente, no se comporte a la vez también activamente (*tätig*).

Pero incluso si se emplea ese principio de una manera plenamente correcta, continúa siendo todavía enteramente posible que se haya aprendido sólo la letra de ese principio, sin haber captado, no obstante, su espíritu. Quizás uno emplee la fórmula que expresa ese principio porque la ha aceptado de buena fe o acaso porque ha advertido su utilidad para proporcionar explicaciones específicas de todo lo que la filosofía debe explicar. Pero mientras no se tenga la intuición de lo que [330] es expresado mediante esta fórmula, no se posee nada más que una fórmula. E incluso suponiendo que se fuera capaz de exponer un sistema que quizás pudiera tener espíritu y vida para algún otro, sin embargo, *para nosotros* [es decir, para la persona que lo expone] no los tendría; para nosotros sería mera filosofía de fórmulas.

Si uno carece de la intuición de lo que es designado por aquella fórmula, entonces –decía yo–, a menos que mi propia imaginación me engañe, puede elevarse a sí mismo a la conciencia de una intuición del Yo puro (una intuición interna, por supuesto). Uno puede hacerlo acostumbrándose a una abstracción disciplinada y estricta, ascendiendo a través de niveles cada vez más altos de reflexión. Kant parece compartir esta opinión y en algún lugar habla del Yo como el objeto de una intuición intelectual.[14] Pero no quiero insistir más en esta cuestión, en particular

14. La alusión de Fichte es paradójica, pues Kant ha negado la posibilidad de una intuición humana no sensible (esto es, intelectual). El pasaje citado por Fichte es seguramente el siguiente: «Todo lo que es representado por un sentido es, en esa misma medida, siempre fenómeno. Por consiguiente, o bien habría que rechazar la existencia de un sentido interno, o bien el sujeto que es objeto de dicho sentido únicamente podría ser representado por éste como fenómeno, no como el sujeto juzgaría de sí mismo si su intuición fuera siempre simple actividad espontánea, es decir, si su intuición fuera intelectual» (*KrV* B 68). En la *Segunda Introducción* de 1797 Fichte no aprecia contradicción entre el rechazo kantiano de la intuición intelectual y su admisión de la misma, pues Kant desestima la intuición intelectual dirigida al ser, mientras que Fichte convierte la acción en su destino preferente (GA I/4, 224-225; véase nuestra «Introducción») (n. del t.).

porque no puedo aconsejaros incondicionalmente que os encaraméis a los niveles superiores de la especulación antes de haber pasado suficiente tiempo en los inferiores.

Pero aun cuando no se llegara a ser claramente consciente de tal intuición, de aquí todavía no se sigue en absoluto que ella no pueda estar presente. Su existencia o inexistencia en el espíritu de un hombre es algo que él puede ver por sí mismo en las consecuencias que conlleva necesariamente su presencia.

Tal intuición tiene consecuencias para el modo de pensar teórico. Quien filosofa guiado por meras fórmulas y no por una intuición interna es como aquel discípulo que dirige siempre temerosamente la mirada hacia el modelo que está copiando. El carácter truncado e inconexo de sus filosofemas, la constante interrupción del hilo, que una y otra vez debe buscar y reanudar, su falta de una actitud uniforme, su falta de firmeza y de audacia: todo esto muestra que él piensa siempre en las fórmulas con temor. Y, sin embargo, tarde o temprano olvidará las fórmulas, y será vencido por el hábito, convertido en él en una segunda naturaleza. Toda presencia de aserciones trascendentes (*transscendente*) en sistemas que deben ser trascendentales (*transscendental*) es un indicio de las victorias de la costumbre sobre la regla todavía no convertida en naturaleza. Quien siente en su interior la presencia de aquello de lo que nunca puede abstraer, encontrará [331] físicamente imposible, incluso sólo por un instante, olvidarse de sí mismo hasta el punto de creer haber abstraído de eso. Le es imposible, incluso sólo por un instante, figurarse que podría estar dado algo para él que no le estuviese dado en su conciencia y según las leyes de la conciencia. Con la rapidez de un rayo puede detectar en otros todo engaño (*Täuschung*) acerca de este punto, y es imposible engañarlo, pues –considero oportuno decirlo muy alto y de manera decidida– no es en absoluto verdadero que tomar por cosas

en sí las cosas en el tiempo y en el espacio sea un engaño inevitable. Es ciertamente necesario *actuar* sobre ellas como si fueran cosas en sí, ya que nuestra acción discurre a través del medio de la representación. Uno no puede actuar sin tener delante la imagen de su acción. Pero la acción y lo actuado (*das Benhandelte*) deben ser examinados necesariamente desde el mismo punto de reflexión, y entonces la ilusión (*Täuschung*) técnico-práctica es inevitable. Ningún experimento, ningún producto del arte (*Kunstprodukt*) humano, es posible sin atribuir al objeto las formas de la sensibilidad, porque en el curso de la acción tenemos que atribuírnoslas a nosotros mismos por un motivo que expondré con precisión en su momento y en su lugar. Es necesario *actuar* sobre los objetos de este modo, pero no es en absoluto necesario *pensarlos* de este modo, si se los piensa simplemente en orden a pensarlos. Este engaño en el pensamiento obedece a la mera costumbre de detenerse en el nivel más bajo de la reflexión. Esta costumbre puede ser superada por una nueva costumbre, que puede ser adquirida mediante una continua y profunda reflexión (*Nachdenken*) y con una atención dirigida constantemente hacia sí mismo. El actuar nos arrastra siempre hacia aquel nivel más bajo; pero por poco que reflexionemos sobre nosotros mismos, en todo momento podemos llegar a ser otra vez claramente conscientes de que vivimos sólo en el mundo de los fenómenos. Con la mínima autorreflexión podemos elevarnos nuevamente al dominio de la razón pura y de la verdad pura, y podemos vivir y vagar por este mundo superior, al menos espiritualmente. Mientras uno no haya adquirido esta habilidad, no ha hecho todavía del espíritu de la filosofía su propio espíritu. Aunque uno pueda saber filosofía, no es todavía filósofo; en el mejor de los casos, está en vías de llegar a serlo. Quizás, algún día, encontraremos goce en la filosofía, pero hasta ahora no ha sido más que un conocimiento muerto y vacío para nosotros.

[332] Una intuición del tipo comentado tiene consecuencias del máximo alcance para la disposición (*Gesinnung*) práctica del hombre, y esto es así precisamente a causa de sus consecuencias para el modo de pensar teórico. A quien en cada momento de su vida se dice y repite a sí mismo –amén de tener la fuerza para creérselo–: «todo lo que me rodea son meros fenómenos que están presentes para mí sólo en la medida en que quiero que lo estén. No son nada para mí salvo lo que yo mismo

hago de ellos y no tienen ninguna influencia sobre mí salvo la que yo mismo les concedo.» ¿Qué podría perturbarle? ¿Qué podría hacerle perder la calma o alterar su firme plan? ¿Alegrías terrenales? El sabe que vive en un mundo de apariencias (*Welt der Täuschungen*) y no quiere vivir en ningún lugar excepto donde tiene que vivir. Nadie está más libre que él de la locura irracional de luchar sin propósito contra la naturaleza. Se entrega a esta dulce y encantadora ilusión y la deja jugar con él, pero sólo mientras *él* –y no *la ilusión*– quiera. Cuando no quiera entregarse por más tiempo a esta ilusión, rompe el hechizo y el encanto se disuelve, dejándolo otra vez ahí solo y firme, fundado en sí mismo. ¿O podrían conmoverlo los sufrimientos terrenales? ¿Qué tomaría por dolor? Mientras para él valga todavía la pena vivir, esto es, mientras se considere digno de la vida y capaz de hacer por ella algo valioso, continuará teniendo más alegría que dolor; pues posee la alegría suprema, la única que prevalece por encima de todo, la alegría de sí mismo (*Freude an sich selbst*), alegría que no hace más que crecer y producir un mayor goce cuanto más es impulsado hacia dentro de sí mismo por tribulaciones externas. Y entonces ¿cuál es la peor desgracia que puede ocurrirle? Es lo que vulgarmente se llama «muerte». Pero ¿qué es la muerte, esta cosa tan frecuentemente temida, lo peor que puede sucedernos sobre la tierra? La muerte es un fenómeno como todos los otros fenómenos, pero ningún fenómeno puede afectar al Yo. Sólo si se cree que puede afectar al Yo, hay algo espantoso en la muerte. Pero a quien siente su propia autonomía (*Selbstständigkeit*) le es físicamente imposible pensar algo así. Para una persona tal, la muerte es el final de una cierta serie de fenómenos y nada más. No sabe lo que vendrá después del final de esta serie, y saberlo constituye la menor de sus preocupaciones. Lo que sabe es que *ella* continuará existiendo. Le es imposible pensar que no continuará existiendo, pues el Yo es aquello de lo que no puede abstraer. Tratar de pensarse como no existiendo es un puro sinsentido.

Filosofía consiste justamente en esta actitud, en esta disposición de ánimo (*Gesinnung*), y ella es la única filosofía. Filosofía no es algo que flota en nuestra memoria o que está impreso en nuestros libros para ser leído. [333] Filosofía, por contra, es lo que ha conmovido y transformado nuestro espíritu y lo ha introducido en un orden de cosas superior, espiritual. La filosofía tiene que existir en nosotros; y nuestro ser ente-

ro, toda la formación de nuestro espíritu y de nuestro corazón deben ser filosofía.

Esta es la filosofía a la que apuntan y deben apuntar todas nuestras especulaciones. No os equivoquéis acerca de esto: nada de lo que yo o cualquier otro maestro podamos enseñaros es filosofía. Dichosos nosotros si la poseemos; pero no nos es posible dársela a otros. Todos nuestros filosofemas son cuerpos[15] y nada más. Y os entregamos estos cuerpos para ayudaros a desarrollar filosofía a partir de vosotros mismos y por medio de vuestro propio Yo. No es que no podáis lograrlo también sin la ayuda de estos cuerpos. Tengo que explicar, y deseo hacerlo libremente, a riesgo de ser malentendido de todos modos, que si uno no quiere tomarse el trabajo de penetrar en la filosofía por las sendas espinosas de la especulación, entonces es inútil esperar el goce que la filosofía puede procurar: aquella firmeza del espíritu, aquella incommovible elevación del alma, aquel ecuánime desdén por el mundo sensible, aquella vida interior dueña de sí misma. Esta especulación –que en todo caso es laboriosa sólo al inicio, pero que bien pronto se ve acompañada por sus propias alegrías– proporciona el material (*Stoff*) y la fuerza –que las mentes estrechas no tienen– para comprehenderlo y aprehenderlo. Quien quiere examinar sólo los resultados de la filosofía que se hallan en la superficie y olvidarse de las pruebas mediante las cuales son corroborados, acaba por no obtener ni siquiera los resultados, sino, en su lugar, meras fórmulas. Quiere calor sin luz, pero este calor no dura, porque no tiene ningún fundamento, y lo enfriará la primera ráfaga de controversia o de duda. Esta es la filosofía de la que he afirmado que hace prescindibles todos los remedios y expedientes habidos hasta ahora –que a la postre ya no son aplicables. Esta es la filosofía de la que he afirmado que transforma al hombre y lo eleva a una nueva vida, que inaugura, con su descubrimiento, una época completamente nueva en la historia del género humano o, si se prefiere, se origina un género humano completamente nuevo y distinto, respecto al cual todas las formas previas de naturaleza humana y de actividad sobre la tierra son a lo sumo una preparación, si es que todavía puede conservar algún valor. Esta es la filosofía a la que todos nosotros estamos llamados por nuestro tiempo y en cuyo desarrollo podemos tomar parte tan pronto deseemos hacerlo.

15. *Körper*, esto es, encarnaciones físicas de ideas espirituales (*n. del t.*).

Tercera lección

Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía

[334] En estas lecciones hablamos de la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía. La materia (*Stoff*) de la filosofía es un producto del espíritu; y quien filosofa sin espíritu filosofa sobre nada, y puesto que no se puede filosofar sobre nada, no filosofa en absoluto, sino que se limita más bien a repetir simples reglas acerca de cómo se debe filosofar. Este ha sido el contenido de nuestra última lección.

Hemos demostrado esta conclusión *de la manera siguiente*: la filosofía es la historia sistemática de los modos universales de acción del espíritu humano. Si una historia sistemática de estos modos de acción debe ser posible, tiene entonces que eliminar de nuestra conciencia todo lo que no pertenece a estos modos de acción, como, por ejemplo, lo que es sólo un objeto de la acción de la mente humana. Se *abstrae*, por consiguiente, en aras de la posibilidad de una filosofía. Toda representación que esté presente sin intervención deliberada de nuestro lado es desalojada, y en su lugar hay que poner otras representaciones y reflexionar sobre ellas. Pero estas representaciones, sobre las cuales la filosofía debe reflexionar, no existen gracias a la mera abstracción. Tienen que ser producidas, al menos en parte (esto es, en la medida en que incluyen una intuición) sólo por la imaginación. Pero la facultad de la imaginación, particularmente cuando eleva a la conciencia imágenes superiores, que no se encuentran en la experiencia ordinaria, se llama espíritu. Sin espíritu, por consiguiente, ni siquiera la materia de la filosofía es posible.

En toda esta investigación hemos presupuesto siempre que las reglas concernientes a aquello de lo que debemos abstraer y sobre lo que debemos reflexionar nos están dadas, y que conocemos el método para producir la materia de una posible filosofía. Luego está claro que continúa aún enteramente sin respuesta otra pregunta más prioritaria: ¿de dónde obtenemos la regla de la reflexión filosófica en general y cómo podemos estar convencidos de su corrección?

[335] Pretendo esclarecer cuál es propiamente el objeto de esta investigación. Quien admite la posibilidad de un sistema filosófico, admi-

te también, sólo con entenderse correctamente a sí mismo, que el espíritu humano opera según leyes fijas, duraderas y necesarias. Estas dos afirmaciones o no dicen absolutamente nada específico o dicen lo mismo. Si las acciones de la mente (*Gemüt*) humana no estuvieran reguladas por leyes fijas, entonces ¿cómo se le podría ocurrir a alguien establecer algo determinado y universalmente válido a este propósito y aseverar que así es, ha sido y será siempre? Quien admite la posibilidad de un sistema filosófico, admite también que hay un cierto orden y jerarquía en tales leyes, que mantienen entre sí una relación fija. Quizás asuma que hay una ley universal suprema (p. ej., que no se puede abstraer del Yo) y que hay, a su vez, leyes particulares que determinan todo lo que dentro de la esfera de esa ley suprema no queda determinado por ella, y que todavía hay más leyes particulares que determinan todo lo que dentro de la esfera de estas últimas leyes no queda determinado por ellas. De este modo, todos los soles, y con ellos todos los posibles cuerpos celestes, giran en un movimiento universal alrededor del eje del mundo (que es, por supuesto, algo existente sólo en el pensamiento); todos los planetas, acompañados por sus lunas, giran en sus movimientos particulares cada uno alrededor de su sol; y las lunas, en su movimiento particular, giran alrededor de sus planetas.

Pero este sistema de leyes no nos es impuesto, ni podemos conocerlo sin un esfuerzo de nuestra parte. Todo lo que ocurre en nuestro espíritu sucede acorde con sus leyes –las leyes más universales, las relativamente universales, las particulares y las individuales (*nach den allgemeinsten, u. nach allgemeinern, u. besondern u. individuellen Gesetzen*)–, leyes que se presentan todas en *una* y la misma ocurrencia, y que, si acaso aparecen en forma de ley, lo hacen como una única ley. En esa única ocurrencia no pueden ser distinguidas unas leyes de otras dentro de tal variedad. Pueden serlo en tan escasa medida como el astrónomo que sólo observa una única estrella distinguiría –en el movimiento de la misma que a él le parece simple– las diversas leyes que gobiernan este movimiento o los movimientos varios que estas leyes nos permiten distinguir. No puede discernir el movimiento que la estrella en cuestión tiene en común con *el universo entero (ganzen Weltall)* del movimiento que comparte sólo con *algunas (einigen)* otras estrellas o del que le pertenece *exclusivamente* a ella.

Precisamente para ser capaces de distinguir entre sí esta multiplicidad de leyes, las *universales (allgemeine)*, las *generales (gemeinschaftliche)* y las *particulares (besondere)*, presentes en una sola y misma acción del espíritu humano, debemos abstraer de *algunas de ellas,* [336] y reflexionar sobre *otras*, y de este modo la reflexión filosófica debe ascender de las leyes particulares a una más general y de ésta a una universal.

La corrección del resultado depende claramente de la corrección del curso que adopte la reflexión; esto es, depende de si la reflexión comienza realmente por abstraer de los eventos individuales (*einzelnen*), y después abstrae de las leyes particulares (*besondern Gesetze*) y de las del nivel superior, etc.; depende, además, de si ningún miembro de esta serie es pasado por alto y ninguno es asignado a un orden superior o inferior al que le corresponde. Está claro que la posibilidad de llevar a cabo tal reflexión ya presupone nada menos que lo que debe ser descubierto, esto es, presupone las leyes según las cuales opera nuestro espíritu y la relación jerárquica de estas leyes entre sí en función de su mayor o menor universalidad. En suma, la investigación propuesta o es *imposible*, porque no se puede saber antes de la investigación lo que debe ser descubierto sólo por medio de ésta, o es *inútil*, porque ya conocemos lo que estamos tratando de encontrar.

De manera más breve y clara: quiero saber según qué leyes actúa mi espíritu. El único modo de descubrir estas leyes es comparándolas con las acciones del espíritu. Pero para hacer esto tengo ya que conocer la ley conforme a la cual quiero examinar la acción en cuestión del espíritu. ¿Por qué entonces inquiero algo que ya sé? Y si no lo sé ya, ¿cómo puedo siquiera indagar acerca de ello, dado que semejante conocimiento es la única condición para emprender una indagación tal? ¿Qué hago mediante lo que llamo «investigación» sino repetir lo que ya sabía de antemano, antes de la investigación?

Nunca podríamos salir de este círculo recurriendo al simple razonamiento (*Räsonnement*), y la posibilidad de toda filosofía y de toda historia sistemática del espíritu humano sería destruida y anulada si el hombre no fuera nada más que un ser *pensante* y no poseyera asimismo la facultad que llamamos *razón* en sentido estricto.

Es aquí donde interviene el impulso hacia la verdad (*Wahrheitstrieb*),

que si uno deja que se desarrolle y se afana por cultivarlo, se convierte en el *sentido* de la verdad (*Wahrheitssinn*), esto es, el presentimiento (*Ahnung*) de que algo podría hallarse en un lugar determinado y que para encontrarlo debería seguir este o aquel camino. [337] Tanto si esto conduce a uno al descubrimiento de lo que estaba buscando como si no, siempre se gana algo. En el primer caso, uno gana la verdad; en el segundo, obtiene la enseñanza de que por ese camino no hay nada que descubrir y que puede ser eliminado del número total de los posibles caminos a seguir.

¿Quién no ve que «este sentido de la verdad» no es más que un sentimiento y que, para servirse de él, es menester elevarlo a la conciencia y tornar los indicios del mismo al menos lo suficientemente claros como para poder seguir la dirección que señalan? ¿Quién no ve, por consiguiente, que el requisito previo para dar el primer paso hacia la filosofía es la facultad de llegar a ser conscientes de nuestros sentimientos, es decir, aquella facultad que hemos llamado *«espíritu»* en el sentido más estricto de la palabra?

Y, en efecto, siempre ha sido así. Todos los que alguna vez han sido inventores en la filosofía o han establecido un nuevo sistema, poseían espíritu, porque, aun cuando el sistema en cuestión se demostró insostenible, fue, no obstante, *una* de las necesarias tentativas del espíritu humano para producir una *Doctrina de la ciencia*. Todas estas personas, digo, poseyeron espíritu. Aquellos de sus seguidores que no fueron más que meros seguidores *memorizaron* y *repitieron* lo que esos innovadores habían *sentido* y *pensado*. No advirtieron el espíritu, y así remedaron en su lugar la letra inútil. Pero no es este el momento para aducir ejemplos.

Todavía en otro respecto se necesita del espíritu [en filosofía]; se requiere también simplemente para ser capaz de tomar la decisión de seguir estas indicaciones. El sentimiento señala el camino donde podría residir la verdad, pero se limita a *señalar* esto; no nos *da* la verdad. Al público presente, a vosotros, aunque me hayáis escuchado sólo alguna vez, os es notorio que construyo todo en el espíritu humano sobre el sentimiento. Pero me habríais comprendido muy mal si creyeráis que, según mi opinión, debe bastar con el sentimiento para zanjar cualquier asunto. El sentimiento debe ser iluminado y desarrollado. Debe ser ana-

lizado y determinado por el Juicio (*Urteilskraft*). Elevar el sentimiento a la clara conciencia es un signo de espíritu; pero invocar al mero sentimiento como una prueba (*Beweis*) es un signo de falta de espíritu, es la fuente abundante e inagotable de todo fanatismo (*Schwärmerei*). He dicho que debemos seguir las indicaciones que sólo puede dar el sentimiento y también que se necesita del espíritu simplemente para tomar la decisión de proceder así. Siempre es posible que al final de nuestro camino no encontremos nada. [338] Esto sería grave, pero sería incluso peor si, siguiendo este camino, descubriéramos que nada en absoluto es cierto o verdadero, que no hay nada firme o bien fundado, y que aquellas cosas a las que hasta ahora nos hemos aferrado y sobre las que hemos construido nuestras más preciadas convicciones no son, después de todo, más que un sueño. Y si existe ese riesgo, ¿por qué deberíamos someternos a las penalidades que acarrean el trabajo prolongado y la reflexión profunda? ¿Qué podría facultarnos para ello excepto el amor más puro a la verdad por mor de sí misma? Tal amor es al mismo tiempo el sentimiento más profundo de nuestra propia alta dignidad y de nuestro gran destino,[16] que no puede aprehender nadie que no posea espíritu, y un grado considerable de espíritu. Nadie incapaz de esta disposición de ánimo (*Gesinnung*) es capaz de decidir: «*Yo quiero* penetrar en la verdad, cueste lo que cueste y sea cual sea la verdad. Quiero saber qué hay de verdad en este asunto e incluso si lo que debo descubrir es precisamente que no contiene ninguna verdad en absoluto». Una persona que no sienta de este modo nunca llegará a ser un inventor, un innovador, y mucho menos en filosofía.

«Pero tampoco deseamos llegar a ser descubridores de este tipo», podría replicarme un número considerable de vosotros. «Estas observaciones, que tratan sólo de la invención de nuevos métodos, mejores, más comprehensivos y más fructíferos, pueden ciertamente valer para el fi-

16. *Bestimmung*. Este término suele traducirse en Fichte como «destino» (p. ej., sus célebres *Lecciones sobre el destino del sabio* de 1794, con las que estas lecciones sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía están académica y temáticamente enlazadas). No obstante, si atendemos a su etimología, debería quizá verterse como «vocación» –ya que *Stimme* significa voz (n. del t.).

lósofo de profesión, en particular para quien se afana por hacer avanzar esa ciencia. Pero esto, sin embargo, no es nuestro asunto. Nosotros hemos elegido otra disciplina, una especialidad diferente, y haremos, tan bien como nos sea posible, lo que se nos requiera hacer en esa disciplina. Para nosotros, la filosofía es sólo una herramienta, una ciencia auxiliar (*Hilfswissenschaft*), y esperamos que nuestro profesor de filosofía nos familiarizará con los mejores métodos hasta ahora disponibles y que seremos capaces de servirnos de ellos. Debemos confiar en nuestro profesor para esto y tener fe en él».

Esta objeción, en efecto, contiene algo verdadero, pero también algo falso. Es verdadero que no cabe pensar en la invención de métodos que se apliquen a una parte considerable de un todo (*Ganzen*) o al todo mismo antes de tener una visión global (*Übersicht des Ganzen*) y hasta haberse primeramente acostumbrado a pensar con rigor, a hacer exámenes generales (*allgemeine Überblicke zu tun*), a pasar voluntariamente de un punto de vista a otro para compararlos y a aprehender rápidamente grandes conjuntos. Pero, al mismo tiempo, también es verdadero que cada uno debe aprehender los momentos singulares de un sistema filosófico a su manera e incorporarlos a su sistema individual de pensamiento. La *más perfecta* de las exposiciones (*vollkommenste Vortrag*) no *puede* ni *debe* aspirar a otra cosa que a hacer tan *pequeño (klein)* como sea posible el círculo dentro del cual hay posibilidad de error. [339] Pero la verdad es, *no obstante, sólo un punto aislado, único*, dentro del círculo más pequeño posible, y el aprendiz ha de captar y comprender *este punto (diesen)* con sus propias fuerzas. Ningún maestro imparte su enseñanza de manera completamente individualizada y ninguno debería hacerlo. Cada uno debe descubrir por sí mismo *cómo* concebir algo acorde con su modo individual de pensar y cómo insertarlo en algo que previamente había tomado por verdadero y probado. Este método debe inventarlo cada uno por sí mismo, y ningún extraño puede dárselo. Esto requiere al menos un cierto grado de *espíritu*. El literalista no clarifica nada por sí mismo, sino que aprende todo de memoria y luego lo repite. No aprehende nada con su imaginación y su entendimiento, sino únicamente con su memoria. Hay muchas cosas flotando en su recuerdo que no le pertenecen, sino que le son completamente extrañas. «Éste o aquél lo ha dicho, en este o en aquel libro está escrito»: ésta es la última y

suprema razón demostrativa que podemos esperar de él. Lo cual ha contribuido mucho a causar un perjuicio enorme a la filosofía y explica en particular la mala reputación de la que ella goza incluso entre hombres honestos: que a todo gran hombre no tardan en sucederle otros no tan grandes que transforman sus productos concebidos originariamente con espíritu y aprehensibles sólo con espíritu en un catecismo que podía aprenderse de memoria –y así ocurrió, en efecto, bien pronto. Sólo es posible salvar la filosofía, a condición, entre otras cosas, de exponerla de tal modo que no pueda aprenderse de memoria; y, al menos por algún tiempo, continuará habiendo medios perfectamente idóneos con miras a conseguir este objetivo. Quien siente todavía dentro de sí impulsos (*Trieb*) y placer (*Lust*), trabajará sin descanso hasta alcanzar lo que busca, y de esta forma logra obtener conocimiento, además de ejercitar también sus fuerzas. Una persona completamente desmoralizada[17] –si, como dudo, entre los jóvenes hay alguno en esta situación–, al menos, se guarda de hablarme sobre cosas de las cuales sabe muy bien que no las comprende.

Ahora debo aún llamar la atención sobre otro aspecto del filosofar para el que se requiere espíritu, en el significado del término establecido antes.

Una de las principales reglas de todo filosofar con algún propósito es la siguiente: debemos tener siempre presente *el todo* (*das Ganze*). En cada una de nuestras investigaciones, por trivial o sutil que nos parezca, debemos al menos albergar dentro de nosotros un sentimiento por el todo. Este sentimiento debe acompañarnos siempre y no deberíamos dar un solo paso en nuestro camino salvo si está en el espíritu del todo y está hecha con este espíritu. Ahí estriba la distinción entre el *verdadero filósofo* y el *mero cavilador (Grübler)*, una diferencia que podemos sentir, aun cuando no siempre pensamos en ella claramente. No es [340] la profundidad de su especulación lo que distingue al cavilador del verdadero filósofo. La especulación no conoce otros límites que los de la razón

17. *Verwahrlost*. Si bien esta palabra significa «abandonado, descuidado», en el siglo XVIII, y aplicada a personas, equivale a quien es víctima de la corrupción o depravación moral. En este sentido hay que entender el término «desmoralizado» (cf. *Deutsches Wörterbuch*, de Jacob y Wilhelm Grimm, vol. 25, Múnich, 1984, pp. 2088-2089) (n. del t.).

humana –un límite consistente en que del Yo no se puede abstraer. Es vano y absurdo querer imponerle a la especulación otros límites. Más al fondo que el verdadero filósofo no puede ir el cavilador. Normalmente, él no se mueve en absoluto a tanta profundidad, sino que se queda en la superficie, en comparación con el verdadero filósofo. La diferencia entre los dos reside en que el cavilador filosofa *sin* el sentimiento del todo, mientras que el verdadero investigador filosofa *con* este sentimiento.

El cavilador se zambulle en el estudio de problemas particulares como si *ellos* fueran todo lo que importara, como si todo dependiera de *ellos* y como si constituyeran un todo autosuficiente. Mientras está ocupado con su estudio, no ve más allá de ellos; ellos constituyen su mundo. El verdadero filósofo relaciona cada cosa con el todo, y ve cada cosa como realmente es, a saber, como parte del todo. Por eso, el primero produce pensamientos demasiado sutiles, prosaicos, menores, que no se pueden utilizar sin el temor a hacerlos trizas, pensamientos que en sí mismos carecen de solidez, consistencia o fuerza. El verdadero filósofo, por otro lado, da consistencia y solidez a sus más finas distinciones uniéndolas al todo y conectándolas estrechamente con él. Por consiguiente, el cavilador va a descender a abismos donde nada lo atrae y donde no encuentra ningún alimento espiritual; mientras que el verdadero filósofo siempre deja que la relación con el todo le prescriba la profundidad que debe alcanzar, y no emprende nada superfluo. Los esfuerzos del primero no son mantenidos ni recompensados más que por el interés en su propia pequeña perspicacia; mientras que el último siente un interés por la verdad, por la humanidad y por el perfeccionamiento, presente en cada una de sus investigaciones, le parezca irrelevante o importante. Y la una le resulta tan sagrada como la otra, porque ambas forman parte del mismo todo sublime.

Gente refinada, personas distinguidas pertenecientes a lo que ellas mismas llaman «el gran mundo», han ridiculizado muchas de las cuestiones planteadas por los filósofos y se han mofado de tales investigaciones al considerarlas vacías sutilezas y pedantes ensoñaciones (*Träumereien*). Y, puesto que ningún hombre puede estar enteramente equivocado, cabe presumir que hasta esta gente refinada no está del todo equivocada. Y, en efecto, tienen razón y su escarnio se justifica si está dirigido contra el cavilador, contra quien indaga aquellas cuestiones con

ansiedad y atención medrosa, pero sin saber qué quiere hacer con las respuestas que podría recibir planteando cuestiones por el mero gusto de plantearlas. Mas su sarcasmo está fuera de lugar y recae sobre ellas, si se dirige contra quienes reconocen la importancia de tales investigaciones [341] para el sistema entero y comprenden la conexión íntima, aunque lejana, entre estas investigaciones y aquellas verdades en las que se apoyan la moralidad (*Sittlichkeit*) y el consuelo de los hombres.

¿Acaso hay alguien que no vea que este sentimiento intuitivo, constante, duradero, del todo, en medio de investigaciones que son en sí mismas suficientes para reclamar nuestra atención y nuestro empeño, es posible sólo bajo la condición de que transformemos la filosofía dentro de nosotros y de que hagamos de su espíritu nuestro propio espíritu? ¿Quién no ve, en suma, que esto es posible sólo si hemos suscitado en nosotros mismos aquel estado de ánimo que describí hace ocho días,[18] descripción que no quiero ni puedo repetir hoy? Luego si se cumple tal condición, y sólo entonces, la ciencia es para nosotros algo sagrado. Sólo en ese caso la tratamos en todas sus partes con dignidad. Sólo entonces somos capaces de participar en la más insignificante de las investigaciones con el mismo entusiasmo con que lo hacemos en la más importante, porque siempre tenemos presente el sentimiento de que la primera conduce a la última.

Además, si tal condición se cumple, y sólo entonces, la filosofía opera el efecto que debería operar sobre nuestra actitud o disposición práctica (*praktische Gesinnung*), esto es, sobre la concordancia (*Übereinstimmung*) con nosotros mismos en nuestro pensamiento y acción. La prueba más segura de que todavía no hemos aprehendido la filosofía en nuestro espíritu y que continúa siendo un aditamento extraño que no nos pertenece, un traje de ceremonia con el que sólo nos ataviamos con motivo de festividades importantes y del cual nos despojamos tan pronto como creemos que ya no tenemos la obligación de llevarlo por más tiempo, es la siguiente: aceptamos errores en la vida que hemos refutado en nuestro gabinete de estudio, admiramos o tememos en el mundo lo que desdeñamos en nuestro escritorio o nuestra cátedra, juzgamos dignas de nues-

18. Véase GA II/3,326 (n. del t.).

tros denuedos, cuidados y sudor cosas que en nuestros escritos hemos declarado poco importantes, fútiles y vanas. Si alguien ha filosofado con espíritu, entonces todas sus expresiones y todos sus actos dan testimonio de sus primeros principios (*Grundsätze*) teóricos. Una persona que posea ella misma espíritu será capaz de inferir el sistema entero de un hombre a partir de sus aserciones y actos, porque están conectados con el sistema en su conjunto y con todos los momentos singulares de este sistema.[19] Dondequiera que esté tal persona, ahí está siempre enteramente, y cuando quiera que actúe, actúa siempre como un todo, pues es una unidad (*Eins*) que no contiene divisiones.

Igualmente bajo esta condición, y sólo entonces, la filosofía puede proveernos de aquella *bien fundada confianza en nosotros mismos (gegründete Vertrauen auf uns selbst)* sin la cual incluso la única felicidad verdadera, esto es, nuestra autoestima (*Wertachtung unsrer selbst*) y la aprobación de [342] nuestra propia conducta (*Billigung unsrer selbst*) continúa incompleta e incierta. «Obraré siempre según los principios que ahora guían mis acciones, porque siempre querré hacerlo así.» Sólo quien ha acogido completamente en su interior aquellos principios es capaz de este pensamiento sublime –sólo la persona cuyos principios se han convertido en su mismo Yo (*zu seinem Selbst*) y que, en cada instante de su vida, siente la imposibilidad física de separarse a sí mismo de sus principios, a menos que quiera separarse a sí mismo de sí mismo. Todo lo externo a nosotros es mutable e incierto. Podemos perder todo y, a la postre, todo lo perderemos. Todo puede abandonarnos, y, al cabo, todo nos abandonará. ¡Ay de aquel que, en este pensamiento, si lo concibe claramente, no sienta su propio Yo y no pueda comprender que *él* permanecerá fiel *a sí mismo*! No sabemos ni podemos saber qué nos sucederá. Todo lo que podemos saber es cómo obraremos. Y dichoso aquel que lo sabe, porque únicamente en esto se basa nuestra dignidad y nuestro bienestar enteros.

19. *Aus jeder derselben kann derjenige, der selbst Geist hat, das ganze System des Mannes schliessen, denn sie hängen mit dem ganzen Systeme, und mit allen einzelnen Momenten deßelben zusammen.* La traducción de la última parte de este texto admite otra lectura plausible: «será capaz de inferir el sistema entero de otro hombre, porque están conectados con el sistema entero de uno y con cada elemento individual de este sistema» (n. del t.).

Para producir dentro de uno mismo *tal* estado de ánimo (*Stimmung*) se requiere espíritu, el mismo grado de espíritu que he indicado y descrito en varias ocasiones. Y esto es lo que os deseo del modo más sincero a todos vosotros y lo que he pretendido estimular, despertar y encender dentro de vosotros mediante todo lo que aquí os he dicho.

IV.

Sobre el estímulo y el incremento del puro interés por la verdad[1]

[GA I/3, 83]

En vano se espera descubrir la verdad por un feliz azar mientras uno no se sienta inspirado por un vivo interés en buscarla, repudiando todo lo que le es ajeno. Por tanto, una cuestión importante para todo aquel que quiera afirmar en su propia persona la dignidad de la razón es la siguiente: ¿qué tengo que hacer para despertar en mí el puro interés por la verdad, o al menos para preservar, incrementar y estimular este interés?

1. Este artículo fue la contribución de Fichte a la primera entrega de la nueva revista *Las Horas*, publicada en enero de 1795. El texto fue redactado en la primera semana de diciembre de 1794, durante una etapa particularmente agitada de su estancia en Jena a causa de sus continuos enfrentamientos, tanto con las autoridades académicas, políticas y religiosas por su decisión de dictar sus conferencias los domingos, como con los estudiantes por sus esfuerzos en disolver las hermandades estudiantiles.
Fichte acompañó el manuscrito con una carta a Schiller fechada el 10 de diciembre: «Aquí os mando, querido amigo, lo que he podido redactar. Sólo lo he retocado, sin hacer correcciones. El tiempo resultó demasiado corto para

Como todo interés en general, el interés por la verdad se funda en un impulso originario que reside en nosotros. Pero el impulso a la verdad (*Trieb nach Wahrheit*) es también uno de nuestros impulsos puros. Nadie *quiere* errar, y quien lo hace toma su error por la verdad. Si alguien pudiera demostrarle convincentemente que se equivoca, abandonaría su error de inmediato y adoptaría en su lugar la verdad opuesta a este error.

Si ocurre algo en relación con este impulso –si, por ejemplo, se descubre una verdad como tal o si se reconoce un error como error, surge entonces necesariamente un sentimiento de aprobación para la primera y de aversión hacia el segundo. Y ambos sentimientos son plenamente independientes del contenido y de las consecuencias de la verdad o el error en cuestión. De la repetición de sentimientos de esta especie nace un interés por la verdad en general. Un interés tal no puede, por tanto, ser *producido (hervorbringen)*; pues, en cuanto disposición (*Anlage*), se funda en la esencia de la razón, y su expresión es suscitada en la experiencia por el mundo exterior sin intervención consciente de nuestra parte. Sin embargo, ese interés puede ser *incrementado*.

Como toda acción ética, esto ocurre libremente (*durch Freiheit*). Pero todas las reglas que gobiernan el ejercicio de la libertad presuponen ya el ejercicio efectivo de esta libertad. Por consiguiente, se puede exhortar (*zurufen*) racionalmente a usar su libertad sólo a quien ya ha hecho uso de ella. Este primer acto de la libertad, este desprenderse de las cadenas de la necesidad natural, es algo que sucede sin que nosotros mismos sepamos cómo. Somos tan poco conscientes de nuestro primer

ello. Por consiguiente, simplemente he condensado dos lecciones (*Vorlesungen*) sobre este objeto –como os revelará ciertamente el aspecto esquelético del artículo» (GA III/2, 227). En nuestra «Introducción» hemos encuadrado este artículo en su plan precoz de los *Discursos sobre el amor a la verdad* y sobre todo en el curso *de officiis eruditorum* impartido en el semestre de verano de 1794. Las ideas expuestas en esta publicación coinciden básicamente con las dos últimas lecciones de dicho curso. La coincidencia es notoria con la lección de clausura (la otra se ha perdido), que salió a la luz pública en 1797, y que abordaba la cuestión relativa a «mediante qué medios tiene uno que desarrollar y fortalecer el espíritu en sí» (*Blätter aus dem Archiv der Toleranz und Intoleranz*, p. 167) (n. del t.).

paso en el reino de la conciencia como de nuestro acceso al reino de la moralidad. Venida de no se sabe dónde, cae en nuestra alma una centella, que quizás resplandezca por mucho tiempo en la secreta oscuridad. Ella se yergue, se propaga en derredor y se inflama, hasta que abrasa finalmente el alma entera.

La esencia de todo interés práctico en el hombre consiste en preservarse y estimularse a sí mismo. Toda satisfacción refuerza y renueva tal interés y lo eleva más plenamente a la conciencia (*Bewußtsein*). La única fuente de goce (*Genuß*) de un ser finito es el sentimiento de la necesidad ampliada (*erweiterten Bedürfnisses*). El principal precepto para lograr incrementar todo interés humano, [84] y con ello también el interés por la verdad, reza así: *¡satisface tu impulso!* De aquí resultan, en el caso presente, las dos reglas siguientes: ¡aleja todo interés contrario al puro interés por la verdad, y busca todo goce que promueva el puro interés por la verdad!

Nadie debería escandalizarse por esta recomendación de buscar goce (*Genuß*), algo que en otro caso con razón podría tildarse de sospechoso. Por eso es simplemente verdadero que cualquier impulso fundado en la naturaleza racional puede ser desarrollado gracias al goce y sólo gracias a él. El tipo de goce fundado meramente en la satisfacción de la sensibilidad animal se consume y se destruye a sí mismo [esto es, a causa de su mera satisfacción], y no es de este tipo de goce del que estamos hablando aquí. El goce espiritual, como p. ej. el estético, se incrementa por sí mismo [esto es, según es satisfecho]. Es por eso verdadero que la regla establecida previamente es la única que puede ser dada con miras a incrementar un interés espiritual. La respuesta a una cuestión completamente diferente, la de *si* es recomendable incondicionalmente (*unbedingt*) cualquier goce espiritual, depende de la respuesta a una cuestión prioritaria, a saber, si el impulso al que se refiere aquel goce debería ser incrementado sin restricciones (*ins unbedingte*). Y la solución a esta cuestión depende, a su vez, de la respuesta a una cuestión todavía más prioritaria: ¿debería subordinarse este impulso a cualquier otro impulso? Así el impulso estético debería ciertamente subordinarse, en el hombre, al impulso hacia la verdad (*Trieb nach Wahrheit*) y al supremo de todos los impulsos, el que persigue la bondad ética (*nach sittlicher Güte*). En cuanto a si el impulso hacia la verdad puede entrar en conflicto con un

impulso superior es algo que llegará a ser evidente en el curso de nuestra investigación. Pero al menos aquí no creo tener necesidad de evitar una expresión simplemente porque haya sido mal utilizada en el pasado.

Nuestro interés por la verdad debe ser *puro*. La verdad, meramente por ser verdad, debe constituir el último fin final (*letzte Endzweck*) de todo nuestro estudio, pensamiento e investigación.

Pero la verdad en sí es meramente *formal*. Consiste en la concordancia y coherencia (*Übereinstimmung und Zusammenhang*) en todo lo que admitimos, mientras que la contradicción en nuestro pensamiento constituye el error y la mendacidad. Todo en el hombre –luego también su verdad– se halla sometido a la ley suprema que ordena estar siempre de acuerdo (*einig*) consigo mismo.[2] En su aplicación a nuestras *acciones (Handlungen)* en general, esa ley afirma: Obra de tal manera que tu modo de obrar, según tu mejor saber, pueda servir como una ley eterna para todas tus acciones. Aplicada en particular a nuestros *juicios (Urtheilen)*, la misma ley se enuncia entonces: juzga de tal manera que puedas considerar tu modo actual de juzgar como una ley eterna para el conjunto de tus juicios. Juzga en este caso determinado tal como, racionalmente, podrías querer juzgar en todos los casos. Jamás hagas una excepción en tu modo de razonar (*Folgerungsart*). Todas las excepciones son, ciertamente, sofisterías (*Sophistereien*). La diferencia entre el amigo de la verdad [85] y el sofista reside en lo siguiente: consideradas en sí mismas las afirmaciones de ambos, es posible que el primero se equivoque y que el último tenga razón. *Sin embargo*, el primero continúa siendo un amigo de la verdad, incluso si está en un error, y el último un sofista incluso cuando dice la verdad, tal vez porque ella sirve a sus fines. Pero en las declaraciones del amigo de la verdad no hay nada contradictorio, prosigue recto su camino, sin desviarse ni a la derecha ni a la izquierda. El sofista cambia sin cesar su itinerario y su movimiento describe una línea curva y sinuosa, según se desplaza el punto al que le gustaría llegar. El amigo de la verdad no tiene a la vista ningún punto particular, sino que traza su línea recta cualesquiera que sean los puntos que puedan formar parte de ella.

2. Véase la deducción de esta ley en la primera de las *Lecciones del destino del sabio* (1794) (GA I/3, 30) (n. del t.).

A este interés en la verdad por mor de su mera *forma* le está directamente opuesto todo interés en el *contenido determinado* de las proposiciones. A un interés material de este tipo no le importa *cómo* ha sido descubierto algo, sino sólo *lo que (was)* ha sido descubierto.

Supongamos que ya con anterioridad sostuvimos una proposición que encontró quizás aprobación y nos reportó respeto y que a la sazón pensábamos sinceramente lo que decíamos. Aun cuando en aquel momento nuestra afirmación no era ciertamente una verdad *universal*, fundada en la esencia de la razón, sin embargo, era una verdad *para nosotros*, fundada en nuestro modo individual de pensar y de sentir de entonces. Podemos haber cometido un error, pero no engañamos a nadie, ni a nosotros mismos ni a otros. Supongamos ahora que desde entonces o bien hemos avanzado en nuestras propias investigaciones y hemos aproximado un poco más nuestro modo individual de pensar al ideal del modo universal y necesario de pensar; o bien son los otros quienes nos han mostrado nuestro error previo. La misma proposición material, que en el pasado fue para nosotros una verdad formal, es ahora, y por idéntica razón, un error formal; y si somos fieles a nosotros mismos, la abandonaremos enseguida. Pero al hacerlo tendríamos que reconocer que nos hemos equivocado y que quizás la vista de otro ha llegado en este asunto más lejos que la nuestra. Si nuestro interés por la verdad no es puro ni lo bastante fuerte, continuaremos defendiéndonos, mientras podamos, contra la convicción que nos asalta. Y, por tanto, si ocurre esto, ya no nos importa la forma, sino la materia de la proposición. La defendemos porque es nuestra y porque una gloria vana significa más para nosotros que la verdad.

Quizás una opinión halague nuestro orgullo, nuestra arrogancia o nuestro afán de opresión (*Unterdrückungssucht*). Si alguien hace vacilar esta opinión con las razones más poderosas, contra las cuales nada podemos alegar, ¿nos dejaremos convencer? Pero en ese caso deberíamos o bien abandonar nuestras pretensiones injustificadas o bien reconocer que hemos procedido incorrectamente de manera consciente y deliberada. Es de esperar que nos protegeremos, mientras podamos, contra esta convicción y que [86], en todos los recovecos de nuestro corazón, buscaremos pretextos para rehuirla.

Un segundo impedimento para el puro interés por la verdad es la

inercia del espíritu,[3] la aversión al esfuerzo de la reflexión. Por naturaleza el hombre es un ser capaz de representar (*vorstellendes Wesen*),[4] pero nada más que esto. La naturaleza determina la serie de sus representaciones del mismo modo en que ella determina las conexiones entre las diferentes partes del cuerpo del hombre. Como su cuerpo, su espíritu es una máquina, sólo que una máquina de otro tipo, una máquina capaz de representar (*vorstellende Maschine*), determinada desde fuera por la acción de influencias externas (*durch die Einwirkung von aussen*) y desde dentro por sus propias leyes naturales necesarias. Es posible saber mucho, estudiar mucho, leer mucho y estar enterado de muchas cosas, y, sin embargo, no ser más que una máquina. Uno puede dejarse trabajar por escritores u oradores, mientras observa, en un estado de confortable reposo, cómo una representación en nosotros sucede a otra. Así como en sus baños los hombres endebles orientales se hacen dar masajes en sus articulaciones por especialistas en este arte, los débiles de espíritu se hacen dar masajes en sus espíritus por especialistas de otro tipo, y el placer (*Genuß*) de los últimos no es mucho más noble que el placer de los primeros.

Es contrario a la naturaleza ruda (*rohen*), y requiere esfuerzo y abnegación, resistir activamente a nuestras ciegas propensiones (*Hange*), intervenir en la sucesión mecánica de ideas, dominarla, dirigirla libremente hacia una meta determinada y no desviarla de esta dirección hasta que la meta haya sido alcanzada.

Esa renuncia pasiva (*untätiges*) es abiertamente contraria al interés por la verdad. En lo que induce a tal renuncia no se presta atención en absoluto a la verdad o falsedad, sino meramente al deleite (*Ergötzung*) que nos procura cualquier variación en nuestras representaciones. Pero tampoco llegamos así a la verdad, pues la verdad es unidad, y como tal tiene que ser producida (*hervorgebracht*) activa y libremente, mediante

3. *Trägheit des Geistes*. Fichte ha execrado esta inercia en varias de sus obras: *Lecciones sobre el destino del sabio* (GA I/3, 65-66), *El Fundamento del derecho natural* (I/3,378-379), *El sistema de la doctrina ética* (I/5, 185) (n. del t.).
4. Literalmente, «ser representante», un ser consciente, no de cosas en sí mismas, sino de representaciones. Aquí se pretende poner de manifiesto el carácter esencialmente pasivo de la conciencia representacional de Reinhold (n. del t.).

el esfuerzo y la aplicación de las propias fuerzas. Incluso si, por una feliz casualidad, llegáramos efectivamente por esta vía [pasiva] a representaciones que fueran verdaderas en sí mismas, no lo serían, sin embargo, *para nosotros*, puesto que no nos habríamos convencido de su verdad gracias a nuestra propia reflexión.

Estos dos malos hábitos se presentan unidos en aquellos que rehúyen toda investigación por miedo a ver perturbadas su tranquilidad y sus creencias. ¿Qué puede ser más indigno de un ser racional que una tal evasiva? Caben dos alternativas: o su tranquilidad y sus creencias están bien fundadas, y en este caso nada tienen que temer de la investigación. La bondad de su causa ha de ganar necesariamente por la más clara iluminación. ¿Quizás temen sólo nuestros sofismas (*Trugschlüsse*) y nuestras artes persuasivas? Pero si no han oído nuestros argumentos ni quieren oírlos, ¿cómo pueden saber que son falaces? ¿Y no depositan su confianza en que su propio entendimiento llegue a disipar toda falsa apariencia (*falschen Schein*) contraria a sus convicciones, puesto que le confían algo incomparablemente más difícil, a saber, que ha descubierto la única verdad pura posible sin una [87] especial reflexión? O –se trata de la segunda alternativa– su tranquilidad y sus creencias son infundadas, y en ese caso les tiene sin cuidado si están bien fundadas o no, sólo con tal de que su dulce y confortable placidez continúe imperturbable. No les importa en absoluto la verdad, sino sólo la potestad de seguir considerando verdadero lo que hasta ahora han tomado por tal, ya sea por costumbre o porque el contenido de esta verdad halaga su inercia (*Trägheit*) y su depravación (*Verdorbenheit*). Conservan quizás así la esperanza de llegar a ser virtuosos y felices sin el menor esfuerzo de su parte, o incluso de esperar llegar a ser felices sin ser virtuosos. Quizás esto les da la esperanza de gozar intensamente toda suerte de cosas sin hacer nada y de dejar que otros trabajen por ellos cuando tienen ganas de ser perezosos (*träge*) y corruptos (*verdorben*).

Todo interés de este tipo es espurio (*unecht*), y en su erradicación consiste el primer paso en aras a incrementar el puro (*reinen*) interés por la verdad. El segundo paso es abandonarse uno mismo a todo goce que procure el puro interés por la verdad. La *verdad en sí misma*, en la medida en que consiste meramente en la armonía de todo nuestro pensar, nos procura goce, un placer (*Genuß*) puro, noble y elevado.

Sólo a un alma común y vulgar le es indiferente el hecho de errar o estar en posesión de la verdad, por insignificante que pueda ser el objeto en cuestión. No importan aquí en absoluto ni el contenido ni las consecuencias de una proposición, sino únicamente la unidad y la concordancia (*Übereinstimmung*) en el sistema entero del espíritu humano. Pero el hombre *debe (soll)* estar de acuerdo consigo mismo (*einig mit sich selbst*); *debe* formar un todo único y subsistente por sí. Sólo bajo esta condición es un hombre. Por lo tanto, si somos conscientes de la plena concordancia de nuestro pensar consigo mismo, o al menos del esfuerzo sincero en pos de tal concordancia, somos inmediatamente conscientes de afirmar nuestra dignidad humana, y esta conciencia inmediata nos procura un cierto goce moral.

Por ese esfuerzo (*Streben*) y por la armonía que él produce, uno da fe ante sí mismo de que es un ser autónomo, independiente de todo lo que no sea su propio Yo (*Selbst*). Se vuelve partícipe del siguiente sentimiento sublime: «soy lo que soy porque esto es lo que he querido ser. Habría podido dejarme llevar por las ruedas de la necesidad; habría podido dejar determinar mis convicciones por las impresiones que he recibido de la naturaleza en general, o por la propensión de mis pasiones e inclinaciones, o por las opiniones que mis contemporáneos han querido imbuirme. Pero no lo he querido. Me he liberado, me he hecho a mí mismo libremente. He investigado, por mi cuenta, en una dirección que he decidido yo mismo. Me hallo ahora en este punto determinado, al que he llegado por mí mismo, gracias a mis propias decisiones y a mi propia fuerza.» Uno se vuelve partícipe de este sentimiento sublime: «yo seré siempre lo que soy ahora, porque esto es lo siempre querré ser. [88] Aunque el *contenido* de mis convicciones cambiará merced a mis continuas investigaciones, no es este contenido lo que me importa. La *forma* de mis convicciones no se alterará nunca. Jamás permitiré una influencia de la sensibilidad ni de ninguna otra cosa exterior a mí sobre el desarrollo (*Bildung*) de mi modo de pensar. Estaré siempre de acuerdo conmigo mismo, por muy lejos que se extienda mi horizonte, porque tal será siempre mi voluntad.»

Esta estricta y neta distinción entre nuestro Yo (*Selbst*) puro y todo lo que no es nuestro Yo es el verdadero carácter de la humanidad. La fortaleza (*Stärke*) y el alcance del sentimiento de nuestro propio Yo (*Selbstgefühls*) determinan el grado de nuestra humanidad, y éste a su vez determina toda nuestra dignidad y toda nuestra felicidad (*Glückseligkeit*).

Animado por la firme convicción de estar siempre de acuerdo consigo mismo, el amigo decidido de la verdad prosigue impasiblemente por el camino de la investigación. Afronta valientemente todo cuanto pudiera encontrarse en su camino. Para quien todavía no ha logrado estar enteramente de acuerdo consigo mismo, y, por tanto, no sabe lo que realmente busca y quiere, es extremadamente angustioso y desconcertante tropezar, en el curso de sus investigaciones, con proposiciones que contradicen todas sus opiniones previas, las de sus coetáneos y predecesores. Esta ansiedad es ciertamente una de las causas principales de los lentos progresos de la humanidad en el camino que conduce a la verdad. De tal ansiedad está completamente libre aquel que busca la verdad por sí misma. Él mira cara a cara, con audacia, a toda conclusión, por muy extraña que sea. La cuestión, en efecto, no es si esta conclusión parece extraña o familiar, ni si contradice sus propias opiniones previas o las de todos. La cuestión es si, según su leal saber y entender, esta conclusión concuerda o no con las leyes del pensamiento. Y esto es lo que va a investigar. En caso de acuerdo, la aceptará como una verdad sagrada y venerable. En caso de desacuerdo, la rechazará como un error, no porque contradiga la opinión común, sino porque, según su leal saber y entender, contradice las leyes del pensamiento. Hasta que haya dilucidado este punto, se muestra del todo indiferente frente a dicha conclusión. Él no ha suscitado la cuestión de su contenido, pues ya le es conocido; pero tiene que investigar todavía su forma.

Con esta fría calma y esta firme resolución, el amigo de la verdad examina el tumulto de las opiniones humanas en general y de sus propias ocurrencias y dudas. Todo se arremolina y se agita *alrededor de él (um ihn herum)*, pero no *dentro de él (in ihm)*. Él mismo observa con calma la tempestad desde su ciudadela inexpugnable. A su tiempo domará la tempestad, y amainarán, uno tras otro, los embates del temporal. Tan sólo quiere estar en armonía consigo mismo, y a medida que hace progresos en el camino recorrido hasta ahora, produce esa armonía. En algunas de sus opiniones reina todavía la confusión, pero no es culpa suya, pues aún no ha podido llegar hasta ellas. Mas llegará también ahí y entonces ese desorden se disolverá en el más bello orden.

[89] ¿Qué sería, finalmente, lo peor que podría sucederle? Supongamos que como resultado último de su esfuerzo por la verdad descubre que no hay ninguna verdad ni ninguna certeza en absoluto –o bien a causa de los límites de la razón finita como tal (lo que es una conclusión imposible), o bien a causa de los límites de su individualidad. Se resignaría, no obstante, a este destino, el peor que podría corresponderle, pues, aunque sería ciertamente infeliz, no sería culpable. Sería consciente de haber llevado a cabo su investigación honestamente, y esta conciencia le depararía la única felicidad de la que aún podría ser partícipe.

Aunque acaso no valga la pena hacer mención a esta circunstancia, el amigo decidido de la verdad sigue igual de tranquilo ante lo que *los otros* puedan decir por de pronto acerca de sus convicciones, si se encuentra en condiciones de tener que compartirlas con ellos. Y es en esa situación en la que se encuentra siempre el sabio (*Gelehrte*), puesto que no investiga sólo para sí mismo, sino también para los otros. La cuestión, obviamente, no es si pensamos en concordancia con los otros, sino si lo hacemos de acuerdo con nosotros mismos. Si se da este último caso, podemos estar seguros de que también se dará lo primero sin nuestra intervención y sin que sea preciso realizar una votación, una suerte de escrutinio de los votos; esto es, estaremos en concordancia con cualquiera que esté de acuerdo consigo mismo. Nuestra seguridad se basa en que la esencia de la razón es una e idéntica en todos los seres racionales. No sabemos cómo piensan *los otros* y, por tanto, esto no puede servirnos de punto de partida. Pero podemos descubrir cómo debemos pensar *nosotros*, si queremos pensar racionalmente; y todos los seres racionales deben pensar como nosotros debemos pensar. Toda investigación ha de proceder de dentro hacia fuera y no a la inversa, de fuera hacia dentro. *Yo* no debo pensar como *los otros* piensan; sino que debo admitir que también *otros* piensan como *yo* debo pensar. ¿Sería un fin digno de un ser racional estar en concordancia con quienes no lo están con ellos mismos?

El sentimiento de la *fuerza (Kraft)* empleada para buscar la verdad formal nos procura un goce puro, noble y duradero.

Sólo puede procurarnos un goce tal lo que es propiamente nuestro y lo que hemos adquirido nosotros mismos por un uso digno de nuestra libertad. Por contra, lo que nos ha sido dado desde fuera sin nuestra co-

laboración no procura ningún goce puro personal (*Selbstgenuß*). Esto no es nuestro y puede sernos quitado del mismo modo que nos fue dado. En cosas de esta laya no gozamos de nosotros mismos, ni de nuestro propio mérito, ni de nuestro propio valor. Esto es así, en particular, en el caso de la fuerza espiritual [o intelectual] (*Geisteskraft*). Lo que suele llamarse «una buena cabeza», «un talento innato», «una afortunada disposición natural» (*glückliche Naturanlage*), no es en absoluto un objeto de goce personal racional, pues no hay ahí ningún mérito propio. Si he sido dotado de una organización más sensitiva, más activa, si desde mi nacimiento tal organización ha sido afectada y cultivada más fuerte y adecuadamente, ¿en qué he contribuido *yo* a ello? [90] ¿He diseñado esa organización? ¿La he escogido entre varias y me la he apropiado? ¿He planeado y dirigido esas impresiones e influencias que me encontré al nacer?

Mi fuerza es *mía* únicamente en la medida en que la he producido libremente. Pero en lo que respecta a mi fuerza, no puedo producir libremente nada en ella salvo su dirección. Y, por consiguiente, la verdadera fuerza espiritual consiste en la elección de la dirección. Una fuerza ciega no es en absoluto una fuerza, sino más bien impotencia (*Ohnmacht*). No obstante, puedo dirigir libremente esta fuerza, y la regla de mi libertad reza así: obra siempre en concordancia contigo mismo. Antes de hacer esto, mi fuerza era para mí una extraña (*fremde*), la fuerza de una naturaleza ínsita en mí sin voluntad y sin designio (*Willenlosen und Zwecklosen*).

Esta fuerza espiritual es reforzada e incrementada por el uso, y tal incremento nos proporciona goce, porque es algo que hemos merecido. Nos procura la conciencia enaltecedora expresada en los siguientes términos: «yo era una máquina, y podía continuar siendo una máquina. De *motu propio* y por medio de mi propia fuerza, he hecho de mí un ser autónomo. Es gracias a mí mismo que progreso ahora, fácil y libremente, hacia mi propio fin y puedo atreverme, resuelta, libre y audazmente, con cualquier investigación. Me debo a mí mismo esta confianza en mi persona, este coraje con el que emprendo lo que tengo que emprender, esta esperanza en el éxito con la que acometo el trabajo.»

Esta fuerza espiritual fortalece a la vez la facultad (*Vermögen*) moral y es ella misma algo moral. Ambas mantienen una íntima relación de interdependencia y de interacción. El amor a la verdad prepara el cami-

no para la bondad moral (*moralischen Güte*); y considerado en sí mismo es ya una suerte de bondad moral. Al subordinar libremente a las leyes del pensamiento todas nuestras inclinaciones, nuestras opiniones favoritas, nuestros motivos y todo lo que está fuera de nosotros, nos acostumbramos a someternos y a enmudecer ante la idea de la ley en general. Esta libre subordinación es ella misma una acción moral. Cuando impera la sensibilidad, se debilitan en igual grado tanto el interés por la verdad como el interés por la moralidad. La victoria que obtiene el interés por la verdad sobre la sensibilidad es al mismo tiempo una victoria para la virtud. La libertad que logra el espíritu en *un* aspecto lo libera en todos los otros. Quien, en la exploración de la verdad, desdeña todo lo que está fuera de sí mismo, aprenderá también a desdeñarlo en todas sus acciones. Un pensamiento resuelto conduce necesariamente a la bondad moral y a la fortaleza moral.

No añadiré ninguna palabra para hacer palpable (*fühlbar machen*) la dignidad de este modo de pensar. Quien es capaz de pensar de este modo sentirá su dignidad simplemente describiéndolo; quien no puede sentirla, jamás llegará a conocer este modo de pensar.

V.

Correspondencia entre Fichte y Schiller

[GA III/2, 325] Oßmannstädt, a 21 de junio de 1795

[Fichte a Schiller][1]

Creía haberlo prometido para el 24, pero contaba seguramente con enviaros el martes [23 de junio] lo que había destinado a la primera entrega[2] (de las *Horas*). Aquí lo tenéis prácticamente acabado. El resto, la conclusión de la segunda carta y la tercera, que, sin embargo, no será larga, estará listo el martes.

1. Fichte respondía con esta misiva a una carta de Schiller recibida esa misma tarde, en la que éste le recordaba a aquél el compromiso de enviarle su contribución para *Las Horas* (n. del t.).
2. Se refiere a las tres cartas que componen el tratado *Sobre el espíritu y la letra en la filosofía*, que, con algunas variaciones respecto a la redacción de 1795, aparecieron en 1800 en el tercer fascículo del vol. 9 del *Philosophisches Journal*, revista editada por Niethammer y el propio Fichte (n. del t.).

En la pág. 15 hay una estrofa[3] del *Meister* de Goethe, que no tengo aquí y cito de memoria. Tened la bondad, no obstante, de cotejarla y de corregir la cita si no es correcta. Por lo demás, he redactado el artículo con esmero. La posible dureza de la construcción que aflora de vez en cuando es intencionada, y no creo que el artículo tolerase la más mínima modificación. Con la disquisición algo profunda a mitad de la segunda carta espero reconciliar al lector; y sobre el pasaje que puede parecer democrático sigue al comienzo de la tercera una declaración.[4]

[326] Con mi copista me he llevado francamente mal, y me avergüenzo mucho de enviaros este manuscrito. Sin embargo, a pesar de su pésima pinta, el manuscrito es legible, así espero, y lo he revisado cuidadosamente, de modo que se puede confiar plenamente en él. Os ruego respetéis la puntuación, que para mí es importante, y otras cosas por el estilo.

He recibido esta tarde vuestra carta,[5] y ahora mismo he redactado esto.

He encargado a Ziegler que vaya a veros mañana.

Mis tres cartas pueden *llenar fácilmente más de dos pliegos*, pero considero del todo inviable escindirlas.

El martes o el miércoles tendréis más noticias. Saludos de los míos

Vuestro
Fichte

PD. «*Letra*» *(Buchstab)* aparece en el título adrede según la etimología. «*Buchstaben*» (*Letra*) da lugar a una ambigüedad aguada (*erwässernde Zweideutigkeit*). Pero si no es en absoluto alemán, tened la bondad de enmendarlo.

3. GA I/6, 347. *Wilhelm Meisters Lehrjahre. Ein Roman*, Francfort/Leipzig, 1795. Esta cita falta en la versión impresa. Rezaba así: «Yo canto cual canta el pajarillo/ que anida entre las ramas, / sobrada recompensa es para mí/ la canción que brota de mi garganta» (nos hemos basado en la versión castellana *Años de aprendizaje filosófico de Guillermo Meister* de Rafael Cansinos, *Goethe. Obras completas*, tomo II, Aguilar, México, 1991, p. 567) (n. del t.).
4. También esta declaración, que constituye el comienzo de la tercera carta, falta en la versión de 1800. Está publicada en *Sämmtliche Werke*, ed. de I. H. Fichte, VIII, Berlín, 1845-1846, en un suplemento (*Nachtrag*) tras el «Prólogo del editor», sin número de páginas (n. del t.).
5. No disponemos de ella (n. del t.).

[328] Oßmannstädt, a 22 de junio de 1795

[Fichte a Schiller]

Aquí os mando, mi querido amigo, la parte última[6] de lo que tenía destinado a esta entrega de las *Horas* y que no conviene separarla de la anterior. Me permito importunaros con un pequeño encargo, o más bien a vuestra señora.[7] [...].

[329] Tened la bondad de mandarle la carta adjunta al señor Cotta.[8]

Siempre vuestro
Fichte

PD. Estoy a punto de salir de viaje por algunos días. Por eso tanta prisa.

[333] Jena, a 24 de junio de 1795

[Schiller a Fichte]

Tercer borrador

Por mucho que me haya alegrado la vista de vuestro manuscrito, querido amigo, y aunque me pese prescindir de una contribución que yo contaba ya como segura para las próximas entregas de las *Horas*, me veo, sin embargo, forzado a devolvéroslo. Tendría que hacerlo sólo ya a causa de su desproporcionada extensión, que se puede adivinar perfec-

6. El final de la segunda carta y la tercera carta de *Sobre el espíritu y la letra en la filosofía* (n. del t.).
7. A continuación le pide el favor de pagar un recibo, al no poder hacerlo él mismo por estar ausente de Jena e ignorar el momento de su regreso (n. del t.).
8. No se ha conservado (n. del t.).

tamente a partir de vuestro arranque; pero tengo que hacerlo con mayor razón, en la medida en que su contenido me satisface tan poco como la forma de tratarlo (*Behandlung*).[9]

Tituláis vuestro artículo *Sobre el espíritu y la letra en la filosofía*, pero los tres primeros cuadernos no hablan de otra cosa que del espíritu en las bellas artes, que, por cuanto sé, es algo completamente distinto de lo contrario (*Gegenteil*) a la letra. El espíritu entendido como opuesto (*Gegensatz*) a la letra y el espíritu como propiedad estética me parecen ser conceptos tan infinitamente diferentes entre sí, que a una obra filosófica puede faltarle completamente el último, sin que por eso esté menos cualificada para erigirla como modelo de una presentación pura del *espíritu* (*Darstellung des Geistes*). De hecho, no veo cómo podéis pasar del uno al otro sin dar un salto mortal,[10] y todavía comprendo menos cómo vais a encontrar una vía de paso desde el espíritu en las obras de Goethe, que difícilmente cabría esperar bajo el título de vuestro ensayo, al espíritu en la filosofía de Kant o de Leibniz. Ateniéndome a la segunda parte de vuestro manuscrito, veo bien que creáis no haber hecho un rodeo tan grande, ya que, después de haber opuesto antes al espíritu estético la falta de espíritu, le opusisteis, por una operación inconcebible para mí, la *letra*, y llamáis literalistas (*Buchstäbler*) a quienes carecen de esta capacidad.

Esta introducción responde mal al tema que os proponéis abordar, la considero contraria a vuestro objeto, y es todavía más contraria, si cabe, a las necesidades presentes de las *Horas*.[11] La mayoría de mis car-

9. En el primer borrador de esta carta Schiller arremete sin recato contra la presentación de Fichte tildándola de «árida, pesada y no raras veces confusa». Se refiere a la «terrible digresión» que introduce para tender un puente entre el espíritu entendido como algo opuesto a la letra y el espíritu como propiedad estética (GA III/2, 329). En lo concerniente a su «desproporcionada extensión» (*unförmliche Länge, Größe*) (íd., 329, 331), el texto de Fichte no supera las 30 páginas impresas en la GA, y, por lo tanto, no es más largo que parecidas contribuciones del propio Schiller para la revista (n. del t.).
10. En el primer borrador de esta carta habla de «una terrible digresión» (GA III/2, 329). En el segundo y el tercer borrador sustituye esta fórmula por la de «salto mortal» (*Salto mortale*) (íd., 331, 333) (n. del t.).
11. Véase el *Anuncio de Las Horas* citado profusamente en nuestro estudio preliminar (n. del t.).

tas sobre [la educación estética del hombre[12]] trata del mismo objeto, y por mucho que me he esforzado en [334] vivificar el contenido abstracto mediante la presentación, sin embargo, se juzga, en general, indecoroso incluir semejantes investigaciones abstractas en una revista. Con vuestro artículo sobre el espíritu y la letra esperaba enriquecer la sección filosófica de la revista, y el objeto que habíais escogido me hacía aguardar una investigación inteligible e interesante para todo el mundo. ¿Qué recibo ahora, y qué me pedís ofrecer al público? El viejo motivo, que yo mismo no he terminado aún de tratar enteramente, bajo la vieja forma epistolar, ya escogida por mí, y todo esto conforme a un plan tan excéntrico que hace imposible reunir en un conjunto (*Ganzes*) las partes de vuestro artículo. Lamento decirlo, pero, sea por la razón que sea, no me satisface ni la forma (*Einkleidung*) ni el contenido, y echo de menos en este artículo la precisión y la claridad, cualidades que, por lo demás, suelen ser propias de vos. Vuestra clasificación de los impulsos me parece vacilante, arbitraria e incorrecta. Le falta un fundamento explicativo de la clasificación (*Einteilungsgrund*), no se ve qué esfera [de los impulsos] está agotada, definida exhaustivamente. Aquí [en la concepción de Fichte] no hay lugar en absoluto para el impulso a la existencia o a la materia (*Trieb nach Existenz oder Stoff*) (el impulso sensible (*sinnliche Trieb*)), pues es imposible poner en una sola clase el impulso a la diversidad o multiplicidad (*Mannichfaltigkeit*) y el impulso a la unidad. Tal impulso no se puede extraer del impulso práctico, como lo definís, sin recurrir a la más violenta operación. Como los dos primeros impulsos no están claramente distinguidos, el tercero, el [impulso] estético, que debía ser derivado a partir de ellos, no podía resultar más que defectuoso e incierto. En suma, en la determinación de este impulso estético reina todavía una confusión insuperable, aunque algunas precisiones particulares me satisfacen plenamente. No cabe esperar, sin embargo, que diga en una breve carta todo lo que es menester sobre este tema. Oiréis el juicio de otros al respecto; este juicio y el tiempo justificarán mi proceder.

12. «Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas», *Las Horas*, 1, 1795 (n. del t.).

Sólo una palabra todavía sobre vuestra exposición (*Vortrag*). Escribís que os habéis esmerado en ella. Pero debemos tener conceptos enteramente diferentes de una presentación apropiada (*zweckmäßigen Darstellung*), pues confieso no estar en absoluto contento con la vuestra en estas cartas. De una buena presentación exijo por encima de todo igualdad del tono (*Gleichheit des Tons*) y, si debe tener valor estético, una [335]*acción recíproca (Wechselwirkung)* entre imagen (*Bild*) y concepto, y no una *alternancia (Abwechslung)* entre ambos, como a menudo ocurre en vuestras cartas. De ahí lo indecoroso de pasar inmediatamente de las abstracciones más abstrusas a parrafadas y verbosidades, un vicio del que ya adolecían vuestros escritos más tempranos y que se repite aquí de forma magnificada. A la postre, cuán *necesaria* pueda ser para una buena exposición la *dureza* [de la construcción] es algo que no acabo de entender del todo.

Me prohibís introducir modificaciones, sin permiso, en vuestro manuscrito, como si fuera una costumbre mía hacer ese tipo de cosas sin el consentimiento del autor. Si he cambiado algo en vuestro primer artículo,[13] vos mismo me habéis autorizado a ello; además, también fue una necesidad urgente. Otro tanto habría que hacer en este caso, si el fallo no fuera de mayor envergadura.

Excusadme la franqueza con la cual os he manifestado mi opinión. A fin de no ser acusado de arbitrariedad, tenía que explicaros las razones de mi decisión, que, habida cuenta de las grandes necesidades de las *Horas*,[14] podría no ser entendida. Si, en algunos pasajes, me he expresado con demasiada vivacidad, quizá me disculpe el disgusto, perfectamente natural, a causa de una expectativa frustrada.

En vuestro trato con Cotta esta circunstancia no puede, por lo demás, cambiar nada. Él será de buen grado vuestro editor, si imprimís por separado el escrito. Os adjunto, por eso, la carta que para él me habéis enviado.[15] Tan sólo debéis permitirme, en el caso de que Cotta me

13. *Sobre el estímulo y el incremento del puro interés por la verdad* (n. del t.).
14. Schiller tiene dificultades para completar el número de la revista (n. del t.).
15. Véase la carta de Fichte a Schiller del 22 de junio (GA III/2, 328) (n. del t.).

pida consejo sobre este asunto, aconsejarle como su amigo, a lo que se ha ganado un derecho.[16]

Vuestro
Schiller

PD. Buena suerte y no hagáis pagar al amigo lo que el consejero de redacción no podía fácilmente ocultaros.

[336] Oßmannstädt, a 27 de junio de 1795

[Fichte a Schiller]

La confusión conceptual que me atribuís es un poco fuerte y enojosa. No podía pretender de vos que comprendierais la tarea tal como yo la he comprendido, esto es, en un sentido opuesto al sentido ordinario de las palabras, el cual me parece no tener ningún sentido; pero podía esperar que tuvierais confianza en un hombre, cuyo talento filosófico habíais juzgado muy favorablemente hasta ahora y a quien habíais concedido un puesto de honor en las *Horas*;[17] podía esperar que le creyerais, cuando dirige su reflexión a un objeto determinado, capaz de descubrir quizás algo que no habríais visto por no haber dirigido vuestra reflexión de ese modo determinado. No esperaba que de pronto sospecharais en él la más confusa de todas las mentes confusas. Veo que me he equivocado.

16. El 26 de junio le escribió Schiller a Cotta en los siguientes términos: «Si un escritor de aquí solicitara vuestros servicios como editor, os ruego escribirme unas palabras antes de tomar una decisión» (FG I, 289) (n. del t.).
17. Fichte pertenecía, junto a Schiller, W. von Humboldt y K. L. Woltmann, al gremio encargado de examinar determinados artículos con vistas a su publicación en *Las Horas* (n. del t.).

El asunto es como sigue: No habéis entendido correctamente *mi* título «Sobre el espíritu y la letra en la filosofía», o, dicho sin ambages, no habéis entendido en absoluto la idea en su conjunto (*die ganze Idee*); pues el sentido que le dais no tiene ningún sentido. Por lo que *yo* sé, el espíritu en la filosofía y el espíritu en las bellas artes están tan estrechamente interrelacionados como todas las subespecies del mismo género –una afirmación que pienso probar. Por otro lado, me gustaría que me explicarais cómo se puede hablar del espíritu *de la (der)* filosofía (no del espíritu de la filosofía *leibniziana* o *kantiana*, verbigracia) del mismo modo que se habla, por poner un ejemplo, del espíritu del edicto religioso de Prusia.[18] *La* filosofía, originariamente, no tiene letra en ab-

18. Federico Guillermo II, influido por el ministro conservador Wöllner, promulgó en 1788 los Edictos de Religión y de Censura. El primero denunciaba las libertades tomadas por algunos pastores protestantes que negaban o desaprobaban ciertas verdades fundamentales de su Iglesia, prohibía toda interpretación ilustrada o racionalista de la religión –que consideraba superfluos los misterios de la revelación–, y declaraba la potestad de un gobierno cristiano para la salvaguardia de la pureza de las Sagradas Escrituras. El segundo sometía todos los escritos teológicos y filosóficos a una severa vigilancia para así remediar la descomposición moral de la religión evangélica. Los edictos fueron objeto de una viva polémica. Al principio Fichte pensó ponerse de parte de las medidas del gobierno, como consta en tres fragmentos inéditos de finales de 1791 (GA II/2, 187-244). En ellos se expresan las ideas de veneración al rey y su derecho a intervenir contra los abusos ilustrados y a defender el cristianismo. Esta controversia inspiró en 1792 el plan *Discursos sobre el amor a la verdad*, que desembocó a su vez en *Sobre el respeto del Estado por la verdad*. Los argumentos de la segunda parte de este escrito coinciden con los de la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* y las *Contribuciones para rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa* de 1793 (un rescoldo de esos *Discursos* lo constituye el artículo de *Las Horas* dedicado a la verdad que traducimos en este volumen). El autor que antes proclamaba la legitimidad y la sabiduría de los edictos, reclama ahora como un derecho inalienable la libertad ilimitada de pensamiento y de prensa. En los fragmentos apologéticos de 1791, a causa de la aversión hacia los excesos de la crítica racionalista de la religión, manifestaba su confianza en un régimen paternalista; en 1793 arremete contra el concepto de censura y el gobierno paternal, y considera los errores –atribuidos con frecuencia a la primacía del espíritu sobre la letra en la hermenéutica bíblica– como una propedéutica necesaria de la verdad. El Estado, antes con amplios poderes para inmiscuirse en la *res publica* e incluso en la conciencia de los ciudadanos, se restringe ahora a tutelar los derechos de los individuos. El eco de la Reforma luterana y de la disputa de los fragmentos (conocida como *Fragmentenstreit*) entre Goeze y Lessing se escucha con nitidez en Fichte (n. del t.).

soluto, sino que es puro espíritu, y lo que me importaba era captar este espíritu y establecer su naturaleza. Si la filosofía fuera algo completamente distinto de todo *conocimiento* propiamente dicho, ¿cómo han podido llegar los hombres a filosofar alguna vez? ¿Tendría que haber entonces para ello en el hombre una disposición originaria?[19] ¿Qué sucedería si esta disposición fuera un impulso a la representación por la sola representación (*nach Vorstellung um der Vorstellung willen*), que es también el fundamento último de las bellas artes, del gusto, etc.? Si os hubierais planteado estas cuestiones, a las que –esa era al menos mi esperanza– conducía el comienzo mismo de mi estudio, esto es, las tres primeras cartas, [337] os habrías ahorrado probablemente vuestro juicio precipitado. Siempre he entendido la tarea exactamente en este sentido, y tal fue el sentido en que la traté en mis lecciones públicas, como quizás el señor von Humboldt puede atestiguar.[20] Jamás creí que una mente

19. *Anlage*. Disposición en el sentido de predisposición, tendencia o aptitud, para distinguirla de la disposición entendida ya como temple o estado de ánimo (*Stimmung*), ya como convicción o actitud (*Gesinnung*) (n. del t.).

20. La posición de Wilhelm von Humboldt respecto a este pasaje se encuentra en una carta a Schiller del 17 de julio de 1795: «En la medida en que soy capaz de entender, vuestro delito inexcusable consiste ciertamente en que habéis puesto espíritu *de la (der)* filosofía y no [espíritu] *en la (in der)* filosofía. Que, en efecto, la última expresión es usada por el maestro mismo, puedo atestiguarlo, y ya que él se refiere a mí como a un discípulo, tiene él entonces que admitir mi testimonio» (FG I, 291-292). Los comentarios de Humboldt a propósito de la misiva de Fichte son fulminantes y sarcásticos, rayanos en la caricatura: «La epístola de la majestad de Oßmannstädt es digna por completo de ella. Una obstinada acritud, la así llamada fina ironía y una buena dosis de auténtica grosería me han parecido los ingredientes de esta exquisita mixtura. Me resigno con gusto a no entender la parte filosófica. La filosofía debe consistir en puro espíritu. Si el sentido de esto debe ser que ella no es capaz en absoluto de ninguna letra, nadie es entonces tan desdichado como los filósofos, que, como seres finitos, necesitan irremediablemente una letra. [...]. Pero lo que verdaderamente me ha indignado es que esta perorata (*Tirade*) carece de todo espíritu e incluso de toda perspicacia. Si se la traduce a simples palabras, es entonces el viejo juicio insulso de que escribís demasiado poéticamente y absolutamente nada más. [...]. Llama también la atención cómo el tono hacia el final se torna cada vez más acre y cómo cada vez más el No-Yo vence al débil Yo» (íd., 291-293) (n. del t.).

penetrante, si reflexiona acerca de este punto, pudiera entenderla de otro modo. Creí que estaba trabajando *esta* cuestión, con vuestra aquiescencia, para las *Horas*, y cuál fue mi sorpresa cuando [en vuestra carta] leí: «*espíritu en oposición a la letra (im Gegensatze gegen den Buchstaben)*», etc.

Habéis sido injusto conmigo, y espero que queráis enmendar esta injusticia, como corresponde a todo hombre honesto. Terminaré el artículo y os lo enviaré –no para las *Horas*, por supuesto–, y quizá entonces retiraréis el desdén con el que ahora me tratáis.[21] En caso contrario, lo mandaré a algunos de los árbitros propuestos. Hasta que llegue ese momento, este asunto quedará entre nosotros dos.

Espero que queráis entonces comprender –de hecho deberíais haber sido capaz ya ahora de comprenderlo– que lo expuesto hasta ahora era inseparable del tópico (*Sache*) y que no he arrancado de tan lejos como creéis. Estoy espantado a la vez por la demencia y los motivos innobles que habéis tenido que atribuirme, pues no entendisteis esto. Os dije que el artículo llenaría nueve o diez pliegos impresos, y no habría sido más extenso.

Quien carece de espíritu es un ser *sin espíritu (geistlos)*. O bien no puede crear un producto artístico (*Kunsprodukt*), ni puede filosofar en absoluto; o bien crea un producto artístico o un libro filosófico que posee todas las características propias exteriores, pero no el espíritu interior. ¿Cómo llamaríais al último tipo de autor para distinguirlo del primero? Yo lo he llamado *literalista (Buchstäbler)*. ¿Acaso empecé oponiendo el espíritu a la falta de espíritu (*Geistlosigkeit*) y, después, a la letra? De ninguna manera. He opuesto el espíritu *en una determinada obra de arte (KunstProdukte)* a su cuerpo o letra (*Körper oder Buchstaben*). *Entre los trabajadores de las bellas artes (Arbeitern in der schönen Kunst)* –pero no *entre los hombres en general (Menschen überhaupt)*–, he distinguido entre los ricos en espíritu (*geistreiche*) y los que se atienen a la letra [los literalistas] (*Buchstäbler*). ¡En qué tipo

21. Fichte nunca continuó o completó esa serie de cartas. En 1800, sin embargo, publicó las tres primeras con el título original en la revista que él mismo coeditaba, en el *Philosophisches Journal*. (n. del t.).

de chapucero me convertís! Debéis haber leído el artículo muy superficialmente.

[338] Si el único defecto de mi clasificación de los impulsos estriba en que no incluye el impulso a la existencia o el impulso material, está entonces completamente a salvo. ¡Un impulso a la existencia antes de la existencia (*Existenz*), por consiguiente, una determinación de lo que no es [de algo no-existente] (*des Nicht-seyenden*)! Toda materia (*Stoff*) surge de la limitación de lo autoactivo,[22] la materia no surge de su propia actividad (*seiner Tätigkeit*). (*La presentación de la materia* en el ánimo[23] es algo diferente; incomprensiblemente, ésta pertenece al impulso cognoscitivo.)[24] Sólo a través de la limitación el impulso es *impulso*; sin ella sería *acto (Tat)*. La esencia de una exposición popular (*Popularität*) me parece que reside en proceder sintéticamente (*synthetischen Gange*). Tenía que empezar *ascendiendo* al fundamento de mi clasificación de los impulsos, porque no quería proceder descendiendo desde el fundamento a los impulsos particulares. A su tiempo se verá si mi determinación es vacilante; hasta entonces os ruego creer que tengo buenas razones para clasificar los impulsos tal como lo he hecho. Vos encontráis vacilante el fundamento de mi clasificación, porque no vislumbráis la extensión (*Ausdehnung*) de lo que he designado provisionalmente «impulso estético», y porque vos mismo determináis y clasificáis las cosas de modo diferente. Nuestras opiniones difieren, y no necesito recordaros que la cuestión de quién está en lo cierto depende de las razones en que nos basamos para mantener tales opiniones. Todavía no habéis oído las mías, y hasta entonces no cabe resolver la cuestión en favor de ninguno de nosotros. Pero ¿en qué tono anunciáis vuestra decisión [sobre quién está en lo cierto] y con qué derecho empleáis semejante tono? Por supuesto, tengo que tolerarlo cuando gente que no respeto me trata como a un escolar que recita su lección, pero no me es indiferente viniendo de vos, a quien profeso una gran estima.

22. *Selbsttätigen*. Aquí hemos optado por la traducción literal, aunque en otros contextos hemos preferido la fórmula «espontáneo o activo espontáneamente» (n. del t.).
23. *Die Darstellung des Stoffs im Gemüte*. Esta presentación mental de la materia equivale a «nuestra representación de la materia» (n. del t.).
24. *Erkenntnißtrieb*. Esto es, el impulso al conocimiento (n. del t.).

Sugerís que ya se han manifestado algunos efectos perjudiciales de mi principio (*Princips*) en la doctrina del gusto. Desearía saber a qué efectos os referís, pero ¿qué ocurre, si conciernen a puntos en los que disentimos?

Según el proceder adoptado por mí, todavía no pueden ser establecidos los resultados que se siguen de mi principio para la doctrina del gusto, pues no he escrito acerca de esto, sino más bien acerca del espíritu de la filosofía. Si procedemos ascendiendo sintéticamente, la una [mi teoría del gusto] debería y tendría que ser determinada por lo otro [por lo dicho acerca del espíritu de la filosofía]. Los resultados vendrán después; sin embargo, debería creer que mis afirmaciones arrojan ya aquí alguna luz, esparciendo una claridad, que por lo demás no se puede encontrar en ninguna otra parte, sobre varias observaciones oscuras de Kant relativas a la doctrina del gusto[25] –la mayoría de cuyos resultados comparto. Pero ¿qué estoy diciendo? Son precisamente estos pasajes los que habéis puesto entre interrogantes.

No descubro hoy por primera vez que tenemos principios (*Grundsätze*) muy diferentes sobre la exposición (*Vortrag*) popular de la filosofía. Ya he constatado esto en vuestros propios escritos filosóficos. En su mayor parte procedéis analíticamente, siguiendo el camino estrictamente sistemático. El carácter popular (*Popularität*) de vuestra exposición estriba en el inmenso caudal (*Vorrat*) [339] de imágenes que empleáis casi por doquier en lugar de conceptos abstractos. El carácter popular de la mía reside principalmente en el proceder que sigo, y ello os ha inducido demasiado deprisa a tachar mis primeras *Cartas* de insulsas y superficiales. Una vez ha sido concluido el plan estrictamente filosófico que me he marcado, paso a su tratamiento popular conforme a principios (*Grundsätze*) completamente diferentes. Parto de una experiencia muy común y continúo desarrollando el hilo argumental, aparentemente según la mera asociación de ideas, aunque de hecho el sistema vela, invisible, por estas asociaciones. No determino nada con más rigor del que por lo pronto es necesario, hasta que, finalmente, la determinación rigurosa surge por sí sola. Para mí la imagen no *ocupa el lugar* del concepto, sino que

25. En la *Crítica del Juicio* (n. del t.).

viene *antes* o *después* del concepto, como un símil del mismo (*als Gleichniß*). Procuro encontrar una imagen apropiada, y creo que las imágenes usadas en las *Cartas* son muy apropiadas. A menos que me equivoque, todos lo escritores antiguos y modernos con una reputación ganada por sus buenas dotes expositivas (*guten Vortrags*) han procedido tal como yo me he esforzado en hacerlo. Vuestro modo de exposición, no obstante, es completamente nuevo, y no conozco ningún autor antiguo o reciente que pueda compararse con vos en este aspecto. Vos encadenáis (*feßeln*) la imaginación –que sólo puede ser libre– y queréis constreñirla a pensar (*zwingen zu denken*) –lo que no puede hacer. Creo que esto explica por qué a mí y a otros nos dejan exhaustos vuestros escritos filosóficos. Tengo primeramente que traducir todo lo que decís antes de que pueda entenderlo, y eso mismo les ocurre a otros. Por muchos reproches que puedan hacerse a mis tempranos escritos, y por justificada que también pueda estar su crítica, han sido, sin embargo, ampliamente leídos y comentados, y de vez en cuando uno oye al público discutir o repetir su contenido. Vuestros escritos filosóficos han sido comprados y admirados, han causado asombro, pero constato que han sido poco leídos y en absoluto entendidos –no estoy hablando de vuestros escritos poéticos e históricos, pues, p. ej., vuestra historia del asedio de Amberes[26] es una obra maestra, total e irresistiblemente fascinante y apasionante; ni tampoco estoy hablando de vuestra profundidad y rigor filosófico, que yo venero.[27] Estoy hablando sólo de vuestro estilo. Y entre

26. «Merkwürdige Belagerung von Antwerpen in den Jahren 1584 und 1585», publicado en *Las Horas*, 2 vol., nº 4, 1795, p. 68 s., y nº 4, p. 1 s. (n. del t.).

27. Más allá de las serias discrepancias entre ambos autores, Fichte nunca descartó su connivencia filosófica con los grandes artistas de su época, en especial con Goethe y Schiller. Basten dos testimonios comentados en nuestra *Introducción*. El 22 de septiembre de 1794 Wilhelm von Humboldt le comunica a Schiller el aprecio de Fichte por la filosofía del último, aunque careciera de unidad: «Con Fichte he hablado de cosas verdaderamente interesantes, también hemos hablado mucho de vos, de quien espera mucho para la filosofía. Según él, habríais dirigido vuestra reflexión especulativa casi en todas las direcciones. Lo único que aún falta es unidad. Aunque la unidad está presente en vuestro sentimiento, sin embargo, todavía no lo está en vuestro sistema. Si la lograseis –y esto dependería únicamente de vos–, de ninguna otra cabeza cabría esperar tanto [para la filosofía], hasta una nueva época podría esperar-

el gran público nunca he oído a nadie citar una opinión, un pasaje o un resultado de vuestros escritos filosóficos. Todo el mundo los elogia tanto como puede, pero se guarda de plantear la cuestión de qué es realmente lo que dicen.

La aparente dureza en la estructura de mis sentencias obedece principalmente a que los lectores son incapaces de declamarlas. Oídme leer ciertas sentencias mías, y su dureza, espero, desaparecerá. Pero tenéis razón, nuestro público [340] ni siquiera puede declamar, y, consiguientemente, lo mejor que cabe hacer es fijar uno sus propias reglas, como Lessing.

No creo merecer el tono mordaz que empleasteis al comentar mi afirmación de que mi artículo no se prestaría fácilmente a alteraciones. Sugeristeis cambios en mi primer artículo[28] que iban en detrimento de su sentido, y tuve que pediros el restablecimiento de la versión original. Debido ahora a que, por falta de tiempo, el artículo no podía serme devuelto para su revisión, *os transmití ese ruego con toda inocencia, animado de los sentimientos más cálidos y confiado en que escribía a un amigo que no estaba inclinado a sopesar mis expresiones tan exactamente*.[29] (Recuerdo con profunda vergüenza que inmediatamente después cometí la impertinencia de importunaros con un asunto económi-

se. Fichte desearía ganar también a Goethe para la causa de la especulación» (FG I, 150). En una carta de Herbart a von Halem del 28 de agosto de 1795 leemos que «Fichte les achaca a la mayoría de los filósofos actuales falta de imaginación; de los poetas, por el contrario, espera mucho para su filosofía. Entre todos los hombres que se han ocupado de su sistema, cree que hasta ahora ha sido con creces mejor entendido por Schiller y por Goethe. Desde que tengo trato con Fichte, he sentido de veras cuán esencial es la cultura de la facultad estética para la educación del hombre entero» (FG I, 300) (n. del t.).

28. Se refiere a *Sobre el estímulo y el incremento del puro interés por la verdad*. Al someter el manuscrito de sus *Cartas* a Schiller, Fichte había pedido expresamente al editor no introducir cambios en el texto. Parece que Schiller introdujo algunas modificaciones en el primer artículo de Fichte, pero en su carta del 24 de junio advirtió que los problemas del nuevo ensayo eran demasiado serios como para ser enmendados de ese modo (n. del t.).
29. *Die Ausdrücke auf die Goldwaage zu bringen*, esto es, a «tomar mis expresiones literalmente». En suma, Fichte se extraña que haya de medir tanto sus palabras al dirigirse a quien consideraba un amigo (n. del t.).

co.[30] Excusadme por no haber sabido la verdadera naturaleza de nuestra relación, y podéis estar seguro de que una cosa así ya no se volverá a repetir.) El descubrimiento, no obstante, de que todo lo que escribo está tan urgentemente necesitado de corrección me ha hecho, como debía ser, muy atento.[31] No escatimaré ningún esfuerzo para encontrar y desterrar la razón de ello. Al menos de momento todavía no alcanzo a comprender en absoluto por qué habéis marcado y subrayado varios pasajes en el nuevo artículo; lo único que veo es que no lo habéis entendido correctamente.

Supongo que habláis completamente en serio cuando indicáis al final de vuestra carta que, a pesar de nuestras discrepancias, debemos continuar siendo amigos, y acepto esto con gratitud. Espero que la franqueza con la que respondo a vuestra franqueza no impedirá el restablecimiento de nuestra amistad. Pero creo que es lícito asumir que la amistad entre nosotros debe basarse sólo en el respeto mutuo. Mi respeto por vos no puede ser debilitado por un juicio demasiado precipitado; sólo una injusticia prolongada la destruiría, y no espero esto de vos. Sin embargo, me habéis negado el respeto y la confianza que creía poder aguardar. Parece que no puedo ser para vos más que vuestro humilde adepto y discípulo, y esto es algo que no deseo ser. Pero aguardo la hora de la reparación.

Os adjunto la carta[32] a la que he contestado, porque no cabe presumir que conservéis una copia de ella. Os ruego, no obstante, que me la devolváis en orden a justificarme en caso necesario.

Fichte

30. Al encargo de gestionar un recibo alude en la carta del 22 de junio (n. del t.).
31. *Macht mich sehr aufmerksam*. En efecto, Fichte pondrá mucha atención en los aspectos retóricos y estilísticos, teniendo en cuenta, además, que pronto estallará la disputa del ateísmo. Aparte del insoslayable trasfondo político de esta disputa, nuestro autor se muestra convencido de que la conjuración de los malentendidos que han propiciado la tergiversación de sus ideas exige una reflexión acerca de la exposición popular de su doctrina y su relación con su tratamiento científico (Véase nuestra «Introducción») (n. del t.).
32. De esta carta sólo existen borradores (véanse cartas nº 291a, 291b y 291c de la GA III/2, 329-335) (n. del t.).

[360] Jena, a 3/4 de agosto de 1795

[Schiller a Fichte]

(Borradores de la carta)

Jena, a 3 de agosto de 1795

Respondo a vuestra carta[33] en el acto y, en consecuencia, también sólo a aquel apartado de la misma que puede responderse con rapidez. Sobre la parte estética de nuestra polémica, estimado amigo, nunca nos pondremos de acuerdo, y, por tanto, ya no queremos continuar polemizando. Y ello no a causa de nuestras divergencias en los principios, pues éstos tendrían que poder contar finalmente con nuestro reconocimiento, sino más bien a causa de nuestras naturalezas radicalmente diferentes, porque sentimos de modo completamente diferente. En efecto, también *sobre eso* debe poder dictarse un veredicto, pero debe hacerlo una autoridad mejor que el público tal cual o que un miembro del mismo. Parece que os gusta la apelación a otros jueces, y ya es la segunda vez[34] que me remitís al veredicto del público. Pero debo obtener una idea del público estético alemán completamente distinta de la que tengo, para respetar su voz en una cuestión sobre la que mi razón y sentimiento (*Empfindung*) han decidido tras una larga, penosa y grave crisis. No hay nada más rudo que el gusto del actual público alemán, y el plan serio de mi vida consiste en trabajar para cambiar este miserable gusto, en no tomar de él mis modelos. Ciertamente, todavía no lo he llevado a cabo, pero no porque los medios elegidos fueran falsos, sino porque el público está acostumbrado a hacer de su lectura un asunto frívolo, y ha caído demasiado bajo en el aspecto estético, para poder ser fácilmente enderezado de nuevo.

Tampoco respecto a la exposición (*Vortrag*) filosófica puedo admitir una comparación de mi estilo (*Manier*) con el de otro, y mucho

33. Esta carta no se conserva (n. del t.).
34. Véase la carta del 27 de junio de 1795 (GA III/2, 337) (n. del t.).

menos con el estilo de un escritor meramente didáctico. Amén de la investigación misma, mi tendencia constante es ocupar[35] el conjunto (*Ensemble*) de las fuerzas anímicas (*Gemütskräfte*) e influir, tanto como sea posible, en todas ellas a la vez. Por consiguiente, no quiero simplemente aclarar al otro mis pensamientos, sino entregarle al mismo tiempo mi alma (*Seele*) entera [361] e influir tanto en sus fuerzas sensibles como en las espirituales. Esta presentación (*Darstellung*) de mi naturaleza entera también en materias áridas, donde el hombre, por lo demás, suele hablar sólo como género, hace necesario, en orden a juzgar mi estilo, adoptar un punto de vista completamente diferente, y al oponerme a un Home[36] y a otros de esta laya, demostráis claramente que jamás habríais debido emitir un juicio sobre mí.

Me decíais en una de las cartas anteriores[37] que expongo (*votrage*) mis especulaciones con imágenes y que es menester traducirme primeramente para poder entenderme. Lo siento, pero en realidad no por mí. Indicadme un único caso, de entre todos mis ensayos filosóficos, en que trate la *investigación misma* (no meras aplicaciones de la misma) por medio de imágenes. Este no será ni puede ser nunca mi caso, pues soy bastante escrupuloso en el cuidado de aclarar mis representaciones. Pero si he dirigido mi investigación con precisión y rigor lógico, entonces

35. *Beschäftigen*. Esta voluntad de mantener ocupadas todas las facultades anímicas tiene el doble sentido de «ocupar»: por un lado, se trata de activar todas las fuerzas en liza; por otro lado, de llenar el espectro entero de las mismas, de tal suerte que configuren, genéticamente, una unidad (n. del t.).
36. Henry Home, Lord Kames (1696-1782), jurista (abogado, después juez superior de Escocia) y filósofo. En *Elements of Criticism* (1762, con varias ediciones) se propone examinar la dimensión sensitiva de la naturaleza humana, a fin de determinar los objetos agradables y desagradables. Distingue dos formas de belleza: *intrínseca* y *relativa*. La primera es objeto de la sensibilidad; a la segunda le acompaña un acto del intelecto y de la reflexión, pues, p. ej., no podemos percibir la belleza de un instrumento si no conocemos su uso y su finalidad. Algunos elementos correspondientes al primer tipo de belleza, que es fin en sí misma, son la regularidad, la uniformidad, la proporción, el orden, etc. Cuando ambas formas de belleza se encuentran unidas en un objeto, es deleitable. Algunos autores le reprocharán la confusión de lo bello con lo útil (n. del t.).
37. Véase la carta de Fichte a Schiller del 27 de junio (n. del t.).

UNIVERSIDADE FE
Biblioteca
Comunitari

justamente aquello que presenté [mediante un concepto] al entendimiento, me gusta –y lo hago de buen grado– mostrárselo también [mediante una imagen] a la fantasía (en estrechísima relación, sin embargo, con aquél). Os remito, si queréis verificar esta observación, a la sexta entrega de las *Horas*,[38] porque precisamente aquí la aplicación es más cómoda. Si consideráis aquí inadecuado el lenguaje, en las cartas 19, 20, 21, 22 y 23, donde se encuentra propiamente el nervio de la cosa, entonces ya no conozco de hecho ningún punto de acuerdo entre nuestros juicios.

Si protesto contra toda instancia, no es porque nada tengo que esperar, pues, en caso de que alguna vez debiera ser condenado, siempre podría atreverme a protestar, pero la instancia que *vos (Sie)* proponéis, a saber, Goethe,[39] sería la que menos os complacería. Goethe no puede ser justo frente a vos ni su juicio probar nada en contra vuestra. Él es demasiado ajeno al ámbito filosófico para poder reconciliarse con las transgresiones estéticas que os reprocharía. Ya es bastante extraño que tengáis que oír de mí lo poco que sirve Goethe para tomar vuestro partido. Igual de extraño es que me neguéis la capacidad de juzgar sobre el gusto y el tono global de vuestros escritos, y que confiéis esta misión a Goethe, que en sus propios manuscritos y escritos me reconoce a mí como juez competente en este punto y sigue mis juicios.

[362] Creo, por lo demás, que hacéis bien si os explicáis alguna vez ante él a este respecto, pues podría ser que a él le creáis lo que nunca me creeréis a mí.

Os referís al destino de nuestros escritos dentro de diez años. Aunque no quiero hacer pronósticos –pues ¿quién puede descubrir en la conducta del público alemán una regla y una coherencia (*Consequenz*)?–, sin embargo, es cierto que si *mis* escritos, incluso por su contenido, no pudieran perdurar, ya el solo hecho de ser al mismo tiempo un producto estético y de presentar (*darstellen*) la totalidad de un individuo (*ein ganzes Individuum*), les asegurarían una duración –no quiero decir un partido (*Partie*). Un escrito meramente didáctico, si no inaugura una época absolutamente decisiva y duradera, no puede perpetuarse, habida cuenta de la rapidez vertiginosa con que cambia la literatura, pues merced al progreso en el saber el aprendiz conoce ya ahora lo que otrora al maestro (*Meister*) le costó mucho lograr. Por contra, un individuo que se ha entregado en cuerpo y alma a un libro, es y resta eternamente algo único en su especie, y puede acaso no ser comprendido, pero jamás puede ser reemplazado.

Es triste que incluso entre coetáneos, entre hombres que en el siglo en el que viven deberían y podrían formar una familia propia, exista una diferencia tan enorme y un litigio tan insoluble; es triste que lo peculiar (*Eigentümliche*) siempre permanezca aislado y que esto mismo ocurra precisamente con mayor frecuencia entre los filósofos, que deberían hacer profesión de la verdadera apreciación de las cosas.

Hemos vivido en un mismo tiempo, y la posteridad hará de nosotros, como contemporáneos, vecinos, pero qué poco hemos estado de acuerdo.

Me conoce muy mal quien quiere apreciarme como *maestro (Lehrer)*.[40] A desempeñar tal oficio ni la naturaleza me ha llamado, ni estoy cualifi-

38. *Las Horas*, 1795, sexta entrega, Tubinga, 1795. En esta entrega, pp. 45-124: «La belleza relajante (*schmelzende*). Continuación de las Cartas sobre la educación estética del hombre (en la primera y segunda entrega de las *Horas*)». Decimoséptima hasta vigesimoséptima carta (n. del t.).

39. Aunque Fichte estima a ambos poetas (GA I/5, 356-357; I/7, 373; I/9, 73, 138, 174; III/2, 182; SW XI, 79; IV, 403), prefiere a Goethe (*Sämmtliche Werke*, VIII, p. XVII; GA I/6, 356-358; II/1, 259; III/5, 203). Schiller fue el culpable de que no cuajara la colaboración entre Fichte y Goethe, pues, cuando surgió la polémica a propósito del artículo rechazado para las *Horas*, Fichte propuso a Goethe como árbitro, pero para éste su relación con Schiller era demasiado importante como para ponerla en peligro (E. Förster, «Zum Verhältnis Goethe-Fichte», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 3 (1997), p. 342) (n. del t.).

40. *Lehrer*, a diferencia de *Meister* (con una vocación más artesanal y técnica), posee una connotación teórica. El *Lehrer* dispone de una teoría o doctrina. La teoría del maestro (*Lehrer*) Fichte es la *Doctrina de la ciencia (Wissenschaftslehre)*. Lo que viene a continuación parece ser una tentativa de distanciarse del modelo profesoral e intelectual que personifica Fichte, pues éste establece una estrecha relación entre la posesión de la *Wissenschaftslehre* y el status de sabio (véanse en especial sus reflexiones *de officiis eruditorum* a partir de *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* de 1794). En la *KrV* hallamos una interesante contraposición entre el técnico o artífice de la razón (*Vernunftkünstler*) y el maestro (*Lehrer*) o filósofo: «el filósofo es un legislador de la razón humana, no un artífice de ella. [...]. El matemático, el naturalista, el lógico, por muy sobresalientes que sean los progresos de los primeros en el conocimiento racional y por mucho que avancen los segundos, especialmente

cado por mi proceso de formación. El maestro (*Lehrer*) debe ser docto, sabio (*gelehrt*), y entre todos los escritores conocidos, al menos en el campo filosófico, quizás no haya ninguno que lo sea tan poco como yo. Soy poco sabio en un grado tan enorme que si os quisiera decir lo que he leído de filosofía durante toda mi vida, no sabríais [...] si cambiar algo en particular, pero nunca jamás subvertir la naturaleza.[41]

Si estuviéramos separados sólo por los principios, querría yo entonces intentar con todas mis fuerzas o poneros de mi lado o pasarme al vuestro; pero nosotros sentimos de manera diferente, [363] somos naturalezas completamente diferentes, y contra esto no conozco ningún remedio. El único modo de alcanzar aquí un acuerdo consiste en adoptar ambos de consuno la máxima de la sana razón que enseña a no tener que contraponer unas a otras cosas que no pueden ser equiparadas.

Por supuesto, también sobre la naturaleza y la parte estética del hombre ha de poder determinarse algo, pero según vuestras propias proposiciones fundamentales,[42] no según principios de la razón. Admitís esto incluso en vuestro artículo [«Sobre el espíritu y la letra en la filosofía»], y vuestras frecuentes apelaciones a juicios extraños, de otros ajenos a nosotros dos (*fremde Urteile*), en nuestro presente litigio prueban que reconocéis como juez competente en estética (*ästhetischen Richter*) no a la razón, sino a la sensibilidad (*Empfindung*) (o mejor dicho, al hombre en su totalidad). En este punto soy por entero de vuestra opinión; sólo deberéis permitirme que en la elección de este mediador en materia estética (*ästhetischen Mittelsmann*) tome como guía a mi propio sentimiento (*Gefühl*) estético.

en el terreno filosófico, son meros artífices de la razón. En el ideal se encuentra el maestro que los une, que los utiliza como instrumentos para promover los fines de la razón humana. Sólo a ese maestro deberíamos dar el nombre de filósofo» (A 839 B 867). Fichte se aproxima aquí a la prioridad kantiana del «maestro», lo que atestigua, tal como bosquejamos en la «Introducción», una sintonía entre sus planteamientos hermenéuticos (n. del t.).

41. En estas frases hay un anacoluto que puede afectar al sentido (n. del t.).
42. *Nach Ihren eigenen Grundsätzen*. Si bien en otros contextos hemos traducido *Grundsätze* por principios, aquí conviene hacer una traducción literal, pues Schiller enfrenta los propios principios filosóficos de Fichte, esto es, las tres proposiciones fundamentales establecidas en la *Doctrina de la ciencia*, a los principios de la razón (*Vernunftprinzipien*) (n. del t.).

He de obtener una idea del público alemán completamente distinta de la que tengo en el presente, si debo respetar su autoridad en una cuestión sobre la que mi naturaleza entera, tras una larga y penosa crisis, se ha puesto por fin de acuerdo consigo misma. La dicha (*Glück*) general y verdaderamente vergonzosa de la mediocridad en nuestros tiempos –la rudeza, por un lado, y la despreciable languidez, por el otro– me provoca una aversión tan afectuosa hacia nuestro público alemán que yo podría dejarme persuadir en una maldita hora para luchar contra este gusto miserable, pero jamás me perdonaría haber hecho de él mi modelo. Por fortuna, una necedad está tan lejos de mis propósitos como la otra. Independientemente de todo lo que se opine y admire a mi alrededor, sigo sólo la fuerza coercitiva (*Zwange*) de mi naturaleza o la de mi razón, y como nunca se me ha ocurrido crear una secta o fundar una escuela, este modo de proceder (que, de paso, lo considero el único digno de un filósofo) no ha costado un gran esfuerzo. Con esta disposición de ánimo (*Stimmung meines Gemüts*) [364] tiene que extrañarme bastante, en efecto, oír hablar de la impresión que causan mis escritos en la mayoría del público. Si hubierais leído los últimos con alguna atención, no necesitaríais enteraros por mí de que una oposición directa al espíritu de la época es el carácter principal de los mismos, y que otra acogida sería una prueba muy seria en contra de su contenido. Casi cada línea que en los últimos años ha salido de mi pluma porta este carácter, y si no me puede ser indiferente por motivos *externos* el hecho de tener mucho o poco público, al menos me he afanado, por el único camino que corresponde a mi individualidad, no en ganar público acomodándome a su modo de representación, sino en sorprenderlo, conmoverlo y mantenerlo en tensión afirmando audazmente la mía. Un escritor tal nunca puede ser amado, por la naturaleza de la cosa, pues se ama sólo lo que pone a uno en libertad, no lo que le coacciona, pero obtiene a cambio la satisfacción de ser odiado por la pobreza de espíritu (*Armseligkeit*), recibido con entusiasmo por [...] y por la cobardía con...[43]

43. De nuevo nos topamos aquí con anacolutos que enturbian la comprensión. Véanse las reflexiones que expone acerca de este mismo tema de la relación del artista con su tiempo en la novena de sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (EE, 171-181) (n. del t.).

[...]. Un individuo es siempre único en su especie y nunca puede ser reemplazado ni agotado. Mientras vuestros escritos no contengan sino lo que un hombre reflexivo sea capaz de remedar con su mero entendimiento, podéis estar seguro de que otro os sucederá y dirá mejor y de manera distinta lo que habéis dicho, pues el entendimiento, como es sabido, avanza eternamente y no es infinito en ningún punto de su itinerario. Pero no se comporta así aquello que presenta la imaginación. Admito que ahora y en el futuro muchas cosas –quizás las mejores– en mis escritos son de tal naturaleza que difícilmente pueden comunicarse –algunas incluso no pueden serlo en absoluto–, y el reproche[44] que por eso me hacéis quiero admitíroslo con sumo gusto. Pero si el [365] efecto que ellos causan (no importa si en pocos o muchos) es de índole estética, este efecto queda asegurado para todos los tiempos venideros (en los que se entienda la lengua del autor). La cuestión de si mis escritos producen un efecto estético, cómo y con qué grado de extensión e intensidad, es algo –lo comprendéis perfectamente– que aquí no puede ser discutido. La menor puede, por tanto, basarse en sí misma;[45] contra la *propositio major* no tendréis, sin embargo, como espero, nada que objetar. (No necesito deciros que, si declaro únicamente el aspecto estético como inmortal, esto no debe fundar ninguna preferencia frente al otro; pues la inmortalidad corresponde a ambos géneros de obras, con la sola diferencia de que en los escritos de un género viven eternamente las *consecuencias* y en los del otro el efecto *individual*. Si bien Aristóteles ya no es leído, su influencia sobre su ciencia y, consiguientemente, su gloria son, empero, eternas, aun cuando fuera olvidado su nombre.) Pero debía deciros esto, porque comparáis nuestros dos escritos en un punto en el que, según mi convicción, ambos se separan de una manera enteramente asombrosa.

En general me demuestran varias de vuestras expresiones que, en lo concerniente al punto de vista (*Standpunkt*) desde el que cabe enjuiciar mi individualidad, incurrís en un curioso error. (Ciertamente, desde

44. En la carta del 27 de junio (n. del t.).
45. *Mag also auf sich beruhen*. Justamente porque puede fundarse en sí misma, hay que dejarla tal como está (que es el otro significado de esa expresión germana) (n. del t.).

que os extasiasteis por un escrito como el del señor Örtel sobre la humanidad[46] y me hicisteis su autor, ya no debería tener el valor de discutir con vos acerca de tal objeto). Si vos[47]

Jena, a 4 de agosto de 1795

Lamento, querido amigo, haber dado ocasión a una disputa entre nosotros dos acerca de nuestros estilos, una disputa sin término que yo nunca habría debido iniciar. Un esfuerzo mal entendido en pos de la equidad me indujo a ello. Con la exclusión de vuestro artículo de las *Horas* quería evitar el reproche de haber obrado arbitraria y caprichosamente, y justificar de tal guisa mi proceder. Pero olvidé que precisamente lo que excluyó aquel artículo de las *Horas* tenía que impedir a todas mis razones el acceso a vos. [366] Habría debido decirme honestamente a mí mismo que no es posible conseguir nada de vos por ninguna razón que tenga su origen en mi individualidad, y no se os podría hacer variar de actitud precisamente porque escribís así y porque pensáis así de ese modo de escribir (*Schreibart*), porque sois un individuo de tal condición. En efecto, la parte estética de un hombre es el resultado de su naturaleza, y mediante razonamientos (*durch Räsonnement*) pueden cambiarse perfectamente modos particulares de representación, pero nunca subvertir la naturaleza. Si estuviéramos separados sólo por los principios (*Prinzipien*), yo tendría suficiente confianza en nuestro mutuo amor a la verdad y en nuestra capacidad para esperar que cualquiera de nosotros inclinara finalmente al otro a ponerse de su lado, pero sentimos de manera diferente, somos dos naturalezas completamente diferentes, y contra esto no conozco ningún remedio. La única forma de alcanzar aquí un acuerdo consistiría en adoptar ambos de consuno la máxima de la sana razón que enseña a no tener que contraponer unas a otras cosas que no pueden ser equiparadas.

46. Friedrich von Örtel, *Über Humanität. Ein Gegenstück zu des Präsidenten von Kotzebue Schrift vom Adel*, Leipzig, 1793 (n. del t.).
47. Aquí hay una nueva interrupción de la carta (n. del t.).

Por supuesto, también sobre la naturaleza y la dimensión estética del hombre ha de poder concluirse algo, pero a partir de vuestras propias proposiciones fundamentales (*Grundsätze*), al menos provisionalmente no a partir de principios [de la razón] (*Prinzipien*). Admitís esto incluso una vez en vuestro artículo [«Sobre el espíritu y la letra en la filosofía»], y vuestras repetidas apelaciones a juicios *extraños, de otros ajenos a nosotros dos (fremde)*, en nuestro presente litigio prueban que en este ámbito [en el de la estética] esperáis la decisión no de la razón, sino del sentimiento (*Gefühl*) y de la totalidad del individuo (*Totalität des Individuums*). En este punto soy por entero de vuestra opinión, pero justamente por eso me permitiréis que en la elección de este mediador en materia estética tome igualmente como guía mi propia sensibilidad (*Empfindung*).

Habría de obtener una idea del público alemán completamente distinta de la que tengo en el presente, si debiera respetar su autoridad en una cuestión sobre la que mi naturaleza, tras una penosa y pertinaz crisis, se ha puesto por fin de acuerdo consigo misma. La dicha general y vergonzosa de la mediocridad en los tiempos actuales, la incomprensible inconsecuencia que acoge con igual satisfacción toda la miseria en el mismo escenario donde poco antes se admiraba lo excelente (*das Vortreffliche*), la rudeza, por un lado, y la falta de fuerza (*Kraftlosigkeit*), por el otro, despiertan en mí una aversión hacia lo que se llama juicio público (*öffentliches Urteil*) que acaso podría perdonárseme si se me ocurriera en una maldita hora querer contrarrestar este gusto infame, pero sería verdaderamente imperdonable si hubiera hecho de él mi guía y patrón (*Führer und Muster*). Afortunadamente, una necedad me es tan ajena como la otra. Independientemente de lo que se opine y lisonjee a mi alrededor, sigo sólo la fuerza coercitiva o bien de mi naturaleza o bien de mi razón, y puesto que nunca he sentido la tentación de fundar una escuela o de reunir en torno a mí a adeptos (*Jünger*), este modo de proceder (el único que, dicho sea de paso, encuentro digno de un filósofo) no ha costado un gran esfuerzo. Con esta disposición de ánimo, en efecto, [364] tiene que extrañarme bastante oír hablar de la impresión que causan o no causan mis escritos en la mayoría del público. Si hubierais leído los últimos con la atención que cabía esperar de los investigadores imparciales de la verdad, sabríais, sin necesidad de que yo os lo recordara, que una oposición directa contra el carácter de la época constituye el espíritu de los mismos, y que cualquier otra acogida distinta de la que conocéis proporcionaría una prueba muy seria contra la verdad de su contenido. Casi cada línea que en los últimos años ha salido de mi pluma posee esta impronta (*Gepräge*) y aunque yo no pueda ser indiferente por motivos *externos* (*aus äußern Gründen*), que comparto con más escritores, al hecho de si me compra mucho o poco público, al menos me he afanado, por el único camino que corresponde a mi individualidad y mi carácter, no en pretender ganar público acomodándome al espíritu del tiempo, sino en buscar sorprenderlo, conmoverlo y mantenerlo en tensión afirmando viva y audazmente *mi* modo de representación. La causa de que un escritor que sigue este camino no pueda ser el predilecto de su público reside en la naturaleza de la cosa, pues se ama sólo lo que pone a uno en libertad, no lo que le pone en tensión, pero obtiene a cambio la satisfacción de ser odiado por la pobreza de espíritu, envidiado por la fatuidad, acogido con entusiasmo por corazones briosos y adorado con temor y temblor por almas serviles. Nunca he buscado hacer pesquisas sobre el buen o mal efecto de mi existencia literaria, pero las pruebas de ambos signos me han sido impuestas, sin buscarlo, y ello sucede todavía hasta el momento actual.

Esto me recuerda aquel pasaje de vuestra carta en que invocáis el veredicto del público sobre nosotros dos dentro de diez años. Aunque no sé lo que ocurrirá dentro de diez años, sin embargo, no me cabe la menor duda que si, como es de esperar, todavía entonces vivís, enseñáis y escribís, procuraréis conservar en la memoria, en oyentes y lectores, vuestra filosofía y vuestra individualidad. En cambio, yo, presumiblemente, [368] ya ni enseñaré ni escribiré, pasaré por el público con mi filosofía tan discretamente como ahora. Que en 100 o 200 años, cuando el pensamiento filosófico haya soportado nuevas revoluciones, vuestros escritos sean citados y apreciados acorde con su valor, pero ya no leídos, esto es un hecho cuya causa reside en la naturaleza de la cosa tanto como que los míos (obviamente, en qué manos caigan por azar es algo que deciden la moda y la fortuna), aunque ya no sean *más leídos* entonces, ciertamente tampoco lo sean *menos* que ahora. ¿A qué podría obedecer este fenómeno? A que escritos cuyo valor radica sólo en los resultados que contienen para el entendimiento, por magníficos que fueran a

este respecto, se tornan superfluos en la misma medida en que el entendimiento o bien se muestra cada vez más indiferente frente a estos resultados, o bien puede llegar a ellos por una vía más fácil. Por contra, escritos que producen un efecto con independencia de su contenido lógico y en los que deja su huella impresa un individuo vivo, nunca se tornan superfluos y contienen en sí un principio vital indestructible, justamente porque cada individuo es único y, por lo tanto, también insustituible.

Por consiguiente, querido amigo, mientras no déis en vuestros escritos más de lo que puede apropiarse cualquiera que sepa pensar, podéis estar seguro de que…

VI.

Quiero investigar en qué se diferencia en general el espíritu de la letra en la filosofía[1]

[GA II/3, 295]

Quiero investigar en qué se diferencia en general el espíritu de la letra en la filosofía. Por tanto, mi propósito es, en primer lugar, erradicar algunos prejuicios contra la filosofía surgidos por el descuido de su estudio, y que sirven indirectamente para disuadir de ellos, si bien no a los afectados por estos prejuicios, al menos sí a los versados de alguna manera en filosofía; en segundo lugar, dar una orientación a quienes aún pueden o quieren estudiar filosofía; y por último, proporcionar a aque-

1. El texto que a continuación traducimos corresponde a las anotaciones, con frecuencia deslavazadas, de un esbozo de las lecciones *Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía* dictadas en el semestre de verano de 1794. (Acerca de su cronología véase nuestra «Introducción».) Hemos optado por omitir de la traducción de este manuscrito algunos pasajes plagados de anacolutos, paráfrasis y repeticiones que dificultan y en ocasiones imposibilitan la comprensión, manteniendo el resto del texto, cuya importancia reside en servir de complemento a los otros escritos incluidos en nuestra antología (n. del t.).

llos que no son ni lo uno ni lo otro al menos una opinión más favorable y un oído más benévolo respecto a la filosofía.

Evitaré en lo posible el lenguaje de la mera escuela para hablar el lenguaje cosmopolita.[2] No presupondré conocimientos positivos. Pero no puedo esperar ser entendido sin presuponer al menos una mente despejada y una facultad de pensar no falta de ejercicio. De suerte que el lector que no necesite en absoluto pensar por sí mismo es incapaz de afrontar la tarea del espíritu de la filosofía.

No puedo hablar de la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía sin haber determinado en general lo que entiendo por espíritu y cómo lo distingo de la letra. Por tanto, esta determinación será mi primer cometido.

¿Cuáles son los propósitos del tratado? ¿O procedo mejor si los menciono en la introducción? Sí, de este modo me determino incluso la tarea y doy al lector el criterio.

He aquí, por consiguiente, los propósitos: 1) Orientación para los estudiantes y criterio para su autoenjuiciamiento. 2) Criterio de enjuiciamiento para todos. 3) Erradicación de los prejuicios y restablecimiento de la dignidad de la filosofía. O es una ridiculez parlotear.

Quisiera así dar a aquellos que aún quieren o pueden estudiar esta ciencia alguna orientación para dirigir y juzgar sus progresos, [296] inducir a quienes ni lo quieren ni lo pueden[3] a no juzgar sobre lo que es imposible que puedan entender, pero en otros asegurar la ciencia contra algunos prejuicios y mofas que se han originado en relación con ella por el descuido de aquella distinción.

No sirve para nada porque es pura verborrea y porque en el fondo nada tengo que decir. [...]

2. Aquí se está aludiendo presumiblemente al doble concepto de filosofía y a sus respectivos lenguajes que examina Kant en la *KrV* (A 838/B 866, A 840/ B 868), al concepto cósmico o cosmológico (*Weltbegriff*) y al concepto escolástico o de escuela (*Schulbegriff*) (n. del t.).
3. *Otra versión dos líneas más abajo:* «O al menos intentar convencer de que es imposible que puedan juzgar lo que no entienden; pero quitarles a todos algunos prejuicios que han surgido contra la ciencia por culpa de aquella confusión y procurarles una opinión más favorable a la misma...»

I) *Propósito*:

1) Salvar a la filosofía de ciertas difamaciones.

2) Dar una indicación a aquellos que quieren estudiarla sobre lo que importa en ella, a fin de no atrapar una nube en lugar del sol y mostrar al menos que aquellos se indignan contra algo que está completamente fuera de su esfera...

Me gustaría poner a salvo a esta ciencia de ciertas difamaciones que se han originado en su contra por aquella confusión, probando que está completamente fuera de la esfera de sus adversarios y que aquello contra lo que luchan es un mero engendro de su fantasía. A quienes aún pueden o quieren estudiar les daré algunas indicaciones sobre lo que realmente importa en este estudio y hacia qué punto han de dirigir sus pasos y según qué criterio han de juzgar sus conocimientos. Me gustaría tratar de probar a los enemigos honrados en el campo de la filosofía [297], en cuanto yo lo muestre, que precisamente en una gran cantidad de sus discusiones interesa sólo la letra y que sus filosofías necesariamente tienen que coincidir en la cosa.[4]

Quisiera dar algunas indicaciones a quienes aún pueden o quieren estudiar aquella ciencia sobre lo que importa realmente en este estudio, sobre lo que han de esperar del mismo y según qué deben juzgar sus progresos en la misma. En otros quisiera salvar a la *filosofía* de ciertas difamaciones proferidas con frecuencia en su contra a causa de aquella confusión, y crear en ellos una opinión más favorable. Finalmente, me gustaría contribuir en algo a restablecer la paz en el terreno de la filosofía, demostrando que el conflicto sólo puede ser mantenido sobre palabras y que todas sus filosofías tienen que coincidir necesariamente en la cosa.

4. *Sin marca junto al texto en la parte derecha de la hoja:* «Ciertamente este sol, esta luna y esta tierra pueden existir fuera e independientemente de mí, de igual manera que también existirían si ni yo ni ningún ser racional los observara; sin embargo, al menos lo que en mí reconozco como sol y luna sólo existe en cuanto yo existo... y no es aquello que existe fuera de mí... Bien podría ser que fueran imágenes de ellos en nosotros; no lo sé, y no depende de mí saber nada de esto (porque no puedo saberlo, pero se presupone).»
Sin marca a la izquierda junto al texto: «Estas imágenes son de nuevo algo fuera de mí; y algo que es nuevamente sólo en mí, y no he dado ningún paso más...»

Facultad de elevar sentimientos a la conciencia. Como introducción, como proceder, ¿no debería admitirse la mina de la exposición socrática? Oh, sí. Queda al menos así suficientemente claro que lo que también pudiera ser que contenga el último fundamento de una representación no es él mismo una representación, y que habría de ocurrir una transformación antes de que sea susceptible de ser encontrado en nuestra conciencia como materia de una representación.

[298] La facultad de esta transformación es la imaginación. Ella es formadora (*Bildnerin*). No hablo de ella en cuanto de nuevo provoca, enlaza, ordena representaciones tenidas antes, sino en cuanto hace representable por primera vez algo en general. En este sentido es creadora (*Schöpferin*), creadora de alguna conciencia. No se es consciente de ella en esta función, precisamente porque antes de esta función no hay conciencia. La imaginación creadora (*schaffende Einbildungskraft*)... Ella es el *espíritu.*

Resultado. Nosotros mismos tenemos que formar (*bilden*) esta imagen (*Bild*).

Ahora debemos situar en el Yo lo que ella forma, a saber, el sentimiento. ¿Cómo podemos hacer esto claro?

(¿Dónde está la verdadera prueba filosófica de que la imaginación ha de tener como objeto algo en el Yo? Ella es activa: pero no sobre el Yo, sino sobre un No-Yo. El Yo está ya producido, al menos virtualmente, pues en la medida en que ella muestra su producto, lo coloca ante el Yo. Pero el Yo sólo es producido mediante una diferenciación de un No-Yo. Por consiguiente, lo que es menester diferenciar ha de estar presente, y ha de estarlo en el Yo.

¿Cómo y por qué en el Yo? Puede ser diferenciado del Yo mediante una facultad del Yo. Por consiguiente, tiene que ser objeto de esta facultad diferenciadora, y, por tanto, residir en esta facultad; una cualidad en él, una cualidad predicativa del Yo.

La imaginación (creadora) misma es facultad del Yo. (¿No podría ser la única facultad fundamental del Yo? No, porque el producto de la misma es distinguido del Yo; por tanto, también después de su función existe aún un Yo.) Luego debe haber en el Yo un fundamento superior de su *crear* (*Schaffens*). (Lo que en el fondo significa que aún tiene que quedar algo que es sustrato del Yo y con el que es relacionado el producto

de la imaginación; y esto es evidentemente lo *sintiente* (*das fühlende*), y en el *sentimiento* reside, por tanto, la materia originaria (*Urstoff*) de lo que la imaginación forma. Es correcto. Pero cómo se torna esto manifiesto y claro, y, además, claro en pocas palabras.)

En el Yo tiene que residir el fundamento...

Expresado de otra manera. El producto de la imaginación es distinguido del Yo, contrapuesto a él... Por tanto, tiene que haber en el Yo algo, algo restante, que no está formado aún por la imaginación; es el sentimiento.

[299] El Yo, en cuanto no es representante, es sintiente y siente lo que no representa: o no puede representar en absoluto...

Por consiguiente, desde el sentimiento la imaginación eleva a la representación, y de este modo a la conciencia.

Todo lo que debe acaecer en nuestra conciencia ha de tener como fundamento una imagen acabada.[5] Choque (*Anstoss*)... O desde el exterior: así somos de la misma especie, es decir, no somos espirituales, lo cual contradecimos en cuanto investigamos.

Sin embargo, la imaginación no es el Yo mismo, sino sólo una facultad del Yo. ¿Por qué? Porque esto formado por ella se opone al Yo, y no debe ser el Yo mismo, sino algo en el Yo. Si la imaginación forma, no serías tú consciente de su formar, pero lo serías después de la imagen. De la imagen llega a ser consciente el Yo. ¿Qué es ahora el Yo? No la imagen [...], pero tampoco la instancia formadora (*das Bildende*) ¿Pero por qué no podría serlo?

Si el Yo mismo está puesto, ¿tiene que haber entonces un fundamento para esta acción determinada? Tendría que residir ciertamente sólo en el Yo: una determinación a actuar. ¿Es esto también verdad? ¿No puede y debe el Yo mismo determinarse a formar? También lo pienso yo aquí.

1. Es verdad que para ello tiene que poder mostrarse de nuevo un fundamento: trascendental (ciertamente), porque lo formado debe ser un No-Yo. La instancia formadora es el Yo, y el producto de la formación el No-Yo. Así son depositados en el entendimiento y distinguidos por el Juicio. Por tanto, ciertamente deben poderse indagar dos funda-

5. *Con nota a la izquierda junto al texto:* «Debe tener como fundamento una imagen espiritual preparada por el Yo mismo.»

mentos diferentes. ¿Pero cómo puedo hacerlo aquí claro? La instancia formadora debe ser el Yo; lo formado el No-Yo. Por tanto, aún tiene que haber algo en el Yo, que decididamente no es el Yo,[6] pero que sin embargo es Yo. Es el sentimiento.

[300] Lo formado debe ser el No-Yo, pero la instancia formadora el Yo; por tanto, en la formación tiene que estar presente aún algo que no es absolutamente el Yo, que no agota completamente el Yo –aunque también acaso corresponde al mismo. Es el sentimiento.

Lo surgido mediante la formación se opone al Yo; es considerado no como el Yo, sino como lo contrario del mismo. Pero la instancia formadora debe ser el Yo. De ahí se sigue que para la actividad del formar tiene que haber situado como fundamento aún algo a distinguir del Yo, que aun estando en el Yo, quizás sea algo perteneciente al Yo; sin embargo, no es el Yo mismo. Algo así es el sentimiento. La imaginación creadora funda su actividad en un sentimiento; ella puede formar sólo en cuanto un sentimiento está presente en el Yo.

Continúa sin ser investigado de dónde surge, a su vez, este sentimiento, que al menos en parte debe ser algo extraño en el Yo: y de este modo determino por completo los límites a los que se circunscribe nuestra actual investigación.

Pero hay todavía otra determinación de este concepto, que traza una línea divisoria, sólo que no muy precisa, entre hombres y hombres. En todos hay sentimientos y en todos operan...[7]

Investigado un poco más profundamente: 1) ¿es real una demarcación entre los ideales y sus conceptos? Sí, hay una, el choque del exterior, y la autoactividad (*Selbsttätigkeit*) del interior. En la sensación del sentimiento sensible recibe la autoactividad el choque desde fuera; en la sensación del sentimiento espiritual se lo da ella a sí misma: no cada vez con conciencia: éste sólo es el caso allí donde se sigue la libertad desde consideraciones previas, desde conceptos, en suma, desde la posibilidad de lo contrario; allí donde le está opuesta una coacción (*ein*

6. *Con nota a la izquierda junto al texto:* «Que se puede distinguir del Yo y sin embargo.»
7. *Bajo el renglón separado por una línea:* «Pero hay todavía otra determinación de nuestro concepto, y...»

Zwang), a la que no cede... Por tanto, según esta consideración, la línea sería dividida de una manera realmente muy precisa.

[301] En contra puede objetarse ahora de nuevo: la representación del mundo sensible debe tener como fundamento sentimientos ideales; si no existen, entonces el mundo sensible mismo no es nada. Bien, y de ahí se sigue que ellos no son diferentes *virtualiter,* no son diferentes según la disposición (*Anlage*); pero así como son *reales*, son entonces realmente diferentes según la realidad, el nivel y el grado de la formación.

¿Cómo exponer esto ahora?

Hay una determinación superior del concepto; por tanto, etc.

En todos los hombres surgen representaciones sólo mediante sentimientos y la imaginación creadora. Pero entre estos sentimientos hay una gran diferencia. Algunos se refieren a la vida sensible animal del hombre, etc.; otros a su vida espiritual superior, a su acabamiento, que él ciertamente sólo cree por las razones que se mostrarán en seguida.

A la autoactividad corresponde la elevación de todos a la conciencia. Ningún ser espiritual es meramente pasivo en ninguna de sus operaciones, o no es un ser espiritual. Todas las hipótesis y todos los filósofos que presuponen algo así no se entienden a sí mismos o incurren en una gran contradicción consigo mismos; prueban y razonan que no pueden razonar en absoluto. Un ser no puede ser espiritual y corporal al mismo tiempo; lo que una vez y en una acción particular se comporta pasivamente, se comporta siempre y sin excepción de manera meramente pasiva. Pero en los primeros recibe la autoactividad un acicate (*Veranlassung*) inmediatamente del exterior; ella está bajo la condición de algo opuesto al Yo (pues se entiende que no puedo hablar de algo exterior e interior en sí e independientemente de nuestro modo de representar. ¿Cómo podría hablar de ello sin representarlo?).

Para la elevación de los últimos sentimientos la autoactividad no recibe el impulso mediatamente desde el exterior, sino de manera muy inmediata; y la determinación de la imaginación sólo tiene lugar merced a la libertad absoluta desde el interior. No es un sentimiento de un choque cualquiera procedente del exterior, sino de nuestro propio modo de acción sobre este choque, de nuestro actuar, de nuestro ser propio bajo la condición... de que no se refieran en absoluto a nuestro padecer, sino a nuestro actuar.

Ningún hombre es en sí sin actuar, pues la representación más común es un actuar; ningún hombre podría serlo: el hombre es pura y simplemente un ser activo [302]; ahí reside el fundamento de todo su ser, y todo representar se funda en un actuar... Por consiguiente, en cada hombre se hallan presentes los sentimientos del actuar.

Pero es al mismo tiempo verdad que entre los hombres tal y como son actualmente, sólo los menos se elevan a la conciencia de este su actuar, al actuar sobre este actuar mismo. Sobre el actuar mismo sólo se puede actuar mediante la libertad absoluta. Pero algunos hombres no son libres.

Todas las condiciones de la libertad están presentes: existen los sentimientos, existe la fuerza, pero no la aplicación; y así vivimos como clases completamente distintas de hombres, no según la disposición, pero sí según la realidad.

[...] porque el estímulo tiene que proceder del interior. Pueden serles dadas representaciones por seres racionales y a su tiempo, pero la determinación real tiene que proceder absolutamente de ellos mismos. Aquellos sentimientos elevados a la conciencia por medio de la intuición dan conceptos, éstos ideas y, sensibilizadas mediante la imaginación ordenadora, ideales. La facultad de elevar ideales a la conciencia significa espíritu en su sentido más estricto; y la incapacidad para ello falta de espíritu (*Geistlosigkeit*). Y a partir de ahora siempre utilizaremos el término en este sentido. En la mejora, ordenación y elaboración de los conceptos que conciernen a la vida sensible se puede ser muy hábil, muy inteligente, un hombre de negocios, un sabelotodo, etc., los cuales, por tanto, también poseen espíritu según el primer sentido del término y, sin embargo, pueden estar completamente privados de espíritu en el segundo sentido y no haber llegado a ser partícipes de todas las ideas e ideales.

Yo decía: la libertad es la condición de la espiritualidad; pero, sin embargo, no quería decir: directamente la conciencia de la libertad. Ninguna conciencia es posible de otro modo que bajo la condición de que algo sea opuesto; por consiguiente, la conciencia es posible sólo porque se llega a ser consciente de un estímulo que nos constriñe según la regla y al que se opone resistencia, sólo es posible porque se libera de la cadena de la necesidad –se determina a sí misma frente al estímulo... Puede haber sólo una elevación a la conciencia de su modo de acción, si se

resiste a la influencia del exterior; esto sucede en la [303] abstracción y reflexión filosóficas espontáneas. Puede haber otra, cuando no se llega a ser consciente siquiera del estímulo del exterior ni, por tanto, tampoco de su libertad y autoactividad. El espíritu actúa entonces absolutamente y sin ningún estímulo: actúa solo y por sí mismo. Esto significa genio; hay un genio estético, un genio para la verdad, un genio para la virtud. El genio actúa de una manera completamente espiritual, y es espíritu, sin quererlo o saberlo. Es él quien descubre el secreto, quien desciende a los tiempos anteriores a toda conciencia o a una conciencia largamente ausente y olvidada, donde el genio debe haber conquistado su prerrogativa espiritual –y quien nos dice el daño que causa el estúpido.

Doy un ejemplo. Según mi teoría, que no tengo que demostrar aquí, el objeto de la poesía es lo deleitable (*das Ergötzende*), el juego de las sensaciones en el tiempo. Coaccionada y bajo el influjo de la naturaleza pone el alma sensaciones y su análisis, según los acicates que le han sido dados. Por tanto, la actividad del alma consiste aquí en poner sensaciones cambiantes, abstraída del influjo del exterior. Esto, y ciertamente con libertad, de suerte que se abstrae de todo influjo, es lo que imita el poeta: él nos pone en la situación de jugar con sensaciones sin ninguna intervención del exterior. ¿Es consciente el poeta de esta regla y actúa conforme a ella? No al menos como poeta, sino que su fantasía impulsa su juego sin ninguna intervención suya. El espíritu lo impulsa; el espíritu habla desde y por él.[8] El hombre que es un poeta también puede ser un esteta (*Aesthetiker*), pero el poeta no es nunca un esteta, o no es un poeta.

[307] *Sobre el espíritu y la letra en la filosofía*

Introducción

Quiero investigar cómo se diferencia en la filosofía el espíritu de la *mera letra.* Con ello quisiera dar alguna indicación a aquellos que aún

8. *Sigue:* «Un poeta puede ser un esteta, pero no lo es como poeta.»

pueden y quieren estudiar la ciencia para juzgar sus progresos en la misma, convencer a los que ni lo quieren ni lo pueden de que les es imposible juzgar lo que no entienden; por último, privar a todos de algunos prejuicios contra la ciencia surgidos por aquella confusión, y crear en ellos una opinión algo más favorable sobre la misma.

Evitaré en lo posible el lenguaje de la escuela y hablaré el lenguaje cosmopolita. No presupondré conocimientos artificiosos. Pero tengo que presuponer que mis lectores piensan conmigo.

Quisiera dar una indicación a aquellos que aún pueden y quieren estudiar esta ciencia, sobre lo que importa en este estudio, sobre lo que han de esperar y según qué han de juzgar sus progresos en el mismo. En otros quisiera «salvar la ciencia de ciertas difamaciones» surgidas por aquella confusión, y contribuir, allí donde en general sea posible, a crear en ellos una opinión algo mejor sobre la misma.[9] Finalmente, quisiera coadyuvar a restablecer la paz en el terreno de la ciencia, demostrando que todos los conflictos sólo pueden ser mantenidos sobre palabras, y que sobre el espíritu todos los verdaderos filósofos tienen que concordar necesariamente.[10]

[308] Evitaré en lo posible el lenguaje de la escuela; no presupondré ningún conocimiento de la misma. Pero tengo que presuponer que mis lectores no están completamente faltos de ejercicio en el pensar y no carecen completamente de buena voluntad para aplicarlo aquí. No puedo hablar de la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía, sin haber determinado antes lo que entiendo por espíritu en general y cómo lo distingo de la letra. Voy a resolver esta tarea.

9. *Versión al margen:* «Quisiera eliminar ciertos prejuicios contra la ciencia que acaso han adoptado por aquella confusión, y en general contribuir a que la filosofía alcance una fama algo mejor.»
10. *Versión al margen:* «Demostrar que sólo se puede discutir sobre palabras y que sobre el espíritu todos los verdaderos filósofos concuerdan necesariamente.»

Primer Capítulo
Del espíritu y la letra en general.

Sea lo que sea aquello fuera de nosotros que contiene el fundamento último de nuestras representaciones externas, queda cuando menos inmediatamente claro que no puede ser ninguna representación en nosotros y que, por tanto, tiene que producirse una importante transformación antes de que sea susceptible de ser encontrado como materia de una tal representación en nuestra conciencia. Podrían existir este campo verde al que yo me traslado con mi lector y estos árboles y esta hierba, y existir exactamente como los contemplamos, aunque no existiéramos nosotros ni ningún ser pensante que los observara; sin embargo, al menos la imagen del mismo presente en nosotros sólo existe bajo la condición de que nosotros existamos, y este campo y estos árboles y la hierba en sí no son esta imagen presente en nosotros.

«Afluyen a nosotros desde ellos sólo imágenes», podría decir alguien, y no sé en verdad si es así o no; sólo sé que no lo puedo saber, que para mí no es relevante saberlo y que por ello en nada sería o seré yo mejorado. Estas imágenes, formadas sin ninguna intervención nuestra y que oscilan en el universo, hasta que entra alguien que las aprehende, están tan fuera de nosotros como lo estaban el campo, los árboles y la hierba; [309] no son las imágenes en nosotros; tenemos primero que aprehenderlas; con miras a la posibilidad de esta aprehensión tenemos que preparar primero para la imagen corporal una copia espiritual (*ein geistiges Abbild*), y por tanto no hemos llegado a dar ningún paso más. Mejor dejemos, por tanto, lo que está fuera de nosotros y vayamos a lo que está dentro.

Todo lo que debe acontecer en nuestra conciencia ha de tener como fundamento una imagen espiritual proyectada (*entworfenes*) por el Yo mismo; o no estaría en *nuestra* conciencia. A la facultad para proyectar estas imágenes la denominamos imaginación. Bajo esta denominación entendemos aquí no la facultad del alma, de la que todos nosotros somos perfectamente conscientes, de renovar arbitrariamente imágenes proyectadas ya antes de ordenarlas o componerlas de otra manera, que también se denomina imaginación y que, para distinguirla de la primera, queremos denominar imaginación ordenadora; sino la facultad de proyec-

tarse imágenes en general y absolutamente sin ninguna formación (*Bildung*) previa. Está claro que sin la última facultad no puede explicarse la primera. ¿De dónde debe extraer sus imágenes la imaginación ordenadora?

No nos referimos a la capacidad (*Fähigkeit*) bien conocida por todos de renovar imágenes ya presentes, dividir sus partes, componerlas de otra manera, que se atribuye asimismo a la imaginación, y que, para su diferenciación, queremos denominar la actividad ordenadora de la imaginación (*das Ordnen der Einbildungskraft*), sino a la facultad de la misma de crear (*erschaffen*) imágenes en general y absolutamente sin ninguna formación previa. Es evidente que sin esta facultad de las imágenes no puede explicarse aquella capacidad. ¿De dónde extrae su materia la imaginación ordenadora? De la materia ya presente en la conciencia. Ahora bien, ¿y de dónde procede ésta? ¿Está compuesta igualmente por la imaginación ordenadora a partir de otra ya preexistente en la conciencia? ¿Y, finalmente, de dónde [310] procede una materia originaria que no puede ser compuesta a su vez mediante la imaginación meramente ordenadora? O bien tenemos que aceptar que la misma nos es traída tal como es desde fuera, que nos comportamos pasivamente en relación con las cosas exteriores a nosotros y, por consiguiente, somos de la misma especie que esos seres que sin embargo no investigan libremente, con lo que ponemos nuestra investigación en contradicción consigo misma. O bien tenemos que reconocer que poseemos la facultad de crear la materia de nuestra representación, en la medida en que ella debe serlo absolutamente por nosotros mismos y en virtud de nuestra propia fuerza.

La imaginación en esta actividad es creadora de todo lo que acaece en nuestra conciencia, y como toda conciencia presupone algo de lo que se es consciente, es creadora de la conciencia misma. Antes de esta su operación e independientemente de ella no hay en general conciencia; y antes de la creación de cualquier cosa determinada por ella no hay conciencia de esta determinada cosa. Luego aquella acción de la imaginación misma, como fundamento último de la conciencia, ni en general ni en ningún caso particular, puede ser un objeto de la conciencia o un hecho de la misma. Si lo fuera, entonces sería la prueba más segura de que ella no sería el fundamento buscado de la conciencia y que habría que continuar ascendiendo para buscarlo, hasta que se llegara a algo que no

sea un hecho de la misma. Y a partir de esto se aclara por qué una filosofía que se contenta con aprehender los hechos de la conciencia no puede saber nada de aquella operación; y nada resta inexplicable salvo cómo ella puede tenerse por algo mejor que una filosofía popular, es decir, cómo puede tenerse en general por una filosofía.

Lo surgido mediante la formación debe ser opuesto al Yo, no debe ser considerado como el Yo, sino como un contrario del mismo; pero la instancia formadora debe ser el Yo. De aquí se sigue que la actividad de formar tiene que haber puesto como fundamento algo que es menester distinguir del Yo, algo que aun teniendo que estar en el Yo, [311] porque el Yo debía formarlo, sin embargo no podría ser el Yo mismo, no podría abarcar completamente al mismo ni agotarlo. Algo así sólo es el sentimiento. La imaginación creadora forma sólo en cuanto en el Yo está presente un sentimiento.

En nuestro actual tratado queda sin investigar y sin decidir completamente de dónde surge a su vez en el Yo este sentimiento, que al menos en parte debe ser algo extraño en el mismo. Y de este modo el ámbito natural de nuestra investigación está determinado completamente y delimitado con rigor. El sentimiento es en ella lo indeterminado que no cabe explicar ulteriormente; pero la imaginación creadora es lo que hay que determinar y determinarla ciertamente mediante el sentimiento conocido históricamente.

Y de este modo hemos encontrado el significado general del término *espíritu.* Precisamente aquella fuerza creadora es el espíritu; pues es el fundamento último de todas las modificaciones que acaecen en nuestro espíritu o en nuestra conciencia: en cuanto acaecen ahí. Y el espíritu en general puede describirse, por tanto, como la *facultad de elevar sentimientos a la conciencia.*

Quien[11] tiene representaciones posee espíritu en este sentido más general del término; pues ninguna representación surge de otra manera que como la descrita. Por consiguiente, todos los hombres poseen espíritu, y estar completamente privado de espíritu significa estar privado

11. El texto introducido a partir de aquí es una repetición casi literal de un pasaje de la primera lección de las tres que integran la serie dedicada a *Sobre la diferencia entre el espíritu y la letra en la filosofía* (GA II/3, 317) (n. del t.).

de conciencia o sin vida. Espíritu y vida son una misma cosa y sólo lo inerte está absolutamente privado de espíritu.

¿Qué se quiere decir entonces al atribuir espíritu preeminentemente a un humano mientras que otro es calificado de hombre sin espíritu? Para empezar, parece que la distinción hecha de este modo no establece ninguna diferencia específica, sino meramente relativa, y que unos hombres no deben ser en absoluto diferenciados de otros según la especie, sino simplemente según el grado de espiritualidad. Y así es en efecto. Cuanto más rápida y activamente la imaginación de un hombre sea capaz de elevar a la clara conciencia y, por consiguiente, cuanto más fuertemente se amontonen en su alma las representaciones [312] y se solapen unas con otras, tanto más espíritu posee; cuanto más lentamente entiende y comprende y cuanto más sosegadamente se devana (*fortwindet*) el hilo de su conciencia, cuanto más laxa e insustancialmente se abre paso por entre las frases, menos espíritu le atribuimos, sin por ello negarle al último el espíritu en general, o atribuírselo exclusivamente al primero.

Pero aparte de esta primera determinación meramente relativa, hay aún una mayor determinación de aquel concepto, que establece una diferencia más precisa entre unos hombres y otros, aunque no en la *disposición*, sí al menos en la *realidad* de su ser. En todos los hombres hay representaciones, en todos surgen porque la imaginación creadora eleva sentimientos a la conciencia, en todos, por tanto, están presentes la imaginación creadora y los sentimientos. Pero entre estos sentimientos hay una gran diferencia. Algunos fundamentan meramente la vida sensible del hombre y, por medio de la misma, la representación de un mundo corporal de fenómenos, bajo leyes naturales mecánicas, con el que él mismo está en relación. Otros, que sirven de fundamento a éstos, se refieren a la vida espiritual superior del hombre, a su ser en y por sí mismo, y fundamentan la representación de un mundo más elevado...

VII.

Sobre los deberes del artista estético[1]

[GA I/5, 307]

Puesto que he hablado de la relación entre el sabio y el maestro moral con la formación del género humano, ha llegado el momento de hablar, por mor de la completud, también del artista, que tiene una influencia igualmente grande sobre esta formación, aunque no es advertida tan inmediatamente. Es, por otra parte, una necesidad de nuestra época que cada uno haga lo que dependa de él para discutir este asunto.

El arte bello no forma sólo el entendimiento, como hace el sabio, o sólo el corazón, como el maestro moral del pueblo (*moralische Volkslehrer*), sino que forma al hombre entero en su unidad (*ganzen vereinigten Menschen*). Aquello a lo que se dirige no es el entendimiento, ni el corazón, sino el ánimo entero en la unión de sus facultades; es una tercera instancia compuesta de las dos precedentes. Quizá no se puede expresar mejor lo que él hace sino diciendo: *convierte en común el punto*

1. Es el epígrafe §31 de *El sistema de la doctrina ética según los principios de la Doctrina de la ciencia* (1798) (n. del t.).

de vista trascendental. El filósofo se eleva a sí y a los otros a este punto de vista con trabajo y según una regla. El espíritu bello (*schöne Geist*) se mantiene en él sin pensarlo de modo determinado (*bestimmt*); no conoce ningún otro punto de vista y a aquellos que se abandonan a su influencia los eleva hasta él tan inadvertidamente que no llegan a ser conscientes de la transición.

Me explico más claramente. Desde el punto de vista trascendental, [308]el mundo es hecho (*wird gemacht*); desde el punto de vista común, es dado (*wird gegeben*); desde el punto de vista estético, el mundo está dado (*ist gegeben*), pero sólo conforme al aspecto (*unter der Ansicht*) como está hecho. El mundo, el mundo real dado, la *naturaleza* –pues sólo de ella hablo–, tiene dos caras: es producto de nuestra limitación (*Beschränkung*), y es producto de nuestra acción libre, se entiende de nuestra acción *ideal* (no de nuestra actividad causal real (*reellen Wirksamkeit*)). Bajo el primer aspecto él mismo está limitado por doquier, bajo el segundo es libre en todos los respectos. El primer aspecto es el común; el segundo el estético. Por ejemplo, toda figura en el espacio puede considerarse como delimitada por los cuerpos vecinos, mas cabe considerarla como una manifestación de la plenitud interna y de la fuerza del cuerpo mismo que la posee. Quien se atiene al primer aspecto ve sólo figuras deformadas, comprimidas, pavorosas; ve la fealdad; quien se atiene al segundo ve la vigorosa plenitud de la naturaleza, ve la vida y el afán por progresar (*Aufstreben*), ve la belleza. Lo mismo ocurre en lo concerniente a lo supremo. La ley moral ordena absolutamente y reprime toda inclinación natural. Quien la considera así se comporta para con ella como un esclavo. Pero ella es también el Yo mismo; proviene de la profundidad íntima de nuestro propio ser, y si le obedecemos, nos obedecemos a la postre a nosotros mismos. Quien la considera así, la considera estéticamente. El espíritu bello ve todo por su lado bello, ve todo libre y vivo.[2]

2. En la versión de Krause –no en la de Halle– de la *WLnm* encontramos un pasaje que confirma los lazos íntimos –destacados en nuestra «Introducción»– de estas lecciones con la obra ética de la que hemos extraído el epígrafe que aquí traducimos. Ese pasaje reza como sigue: «La voluntad le aparece al sentido estético como libre, al sentido común como producto de la coacción; por ejemplo, toda limitación (*Begrenzung*) en el espacio es resultado de la limitación (*Begrenzheit*) de la cosa por otras, pues son comprimidas unas contra las otras; pero toda extensión es igualmente resultado de un esfuerzo interno en el cuerpo, es por doquier plenitud, libertad; el primer punto de vista es antiestético (*unästhetisch*), el segundo es el estético» (*WL nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99*, Hamburgo, 1994, p. 244) (n. del t.).

No hablo aquí de la gracia y de la serenidad (*Anmut und Heiterkeit*) que esta visión (*Ansicht*) da a toda nuestra vida; aquí tan sólo me propongo llamar la atención sobre la formación y el ennoblecimiento (*Bildung und Veredlung*) que obtenemos de tal guisa para nuestro destino último.

¿Dónde está, por consiguiente, el mundo del espíritu bello? En el interior de la humanidad y en ninguna otra parte. Luego el arte bello conduce al hombre hacia sí mismo y hace que se sienta ahí como en su propia casa. Lo libera de la naturaleza dada y lo pone como un ser autónomo y que existe sólo para sí. Ahora bien, la autonomía (*Selbständigkeit*) de la razón es nuestro fin último.

El sentido estético no es la virtud: la ley moral exige la autonomía según *conceptos*, mientras que el primero surge espontáneamente sin ningún concepto. Pero es una preparación para la virtud, le prepara el terreno y, cuando interviene la moralidad, encuentra ya concluida la mitad del trabajo, esto es, la liberación de las ataduras de la sensibilidad.

La formación estética posee una influencia sumamente eficaz en la promoción del fin de la razón y es posible prescribir deberes relativos a esta formación. No se puede imponer a nadie como deber el cuidado de la formación estética del género humano, pues hemos visto que el sentido estético no depende de la libertad ni se puede formar mediante conceptos, sino que debe sobrevenir de un modo totalmente espontáneo. Pero, en nombre de la doctrina ética (*Sittenlehre*), a cualquiera se le puede [309] prohibir lo siguiente: no detengas esta formación y, en lo que dependa de ti, no la hagas imposible difundiendo la falta de gusto. Cualquiera puede tener gusto, y es posible formarlo mediante la libertad: cualquiera puede saber lo que es contrario al gusto. Difundiendo la falta de gusto por la belleza estética, no se deja a los hombres en un estado de indiferencia en el que aguardarían la formación futura, sino que se les deforma. A este respecto se pueden enunciar dos reglas:

1) Para todos los hombres: no te conviertas en artista contra la voluntad de la naturaleza; y esto ocurre siempre contra su voluntad cuando no ocurre gracias a su estímulo, sino que es obtenido por la fuerza como resultado de un propósito deliberado por capricho. Es absolutamente verdadero el dicho de que se nace artista. La regla refrena y disciplina el genio, pero no da el genio, precisamente porque se trata de una regla que tiene en sus miras la limitación y no la libertad.

2) Para el verdadero artista: guárdate de secundar sumisamente, por interés personal o por afán de gloria presente, el gusto corrompido de tu época; esfuérzate en representar (*darzustellen*) el ideal que ondea (*schwebt*) ante tu alma y olvídate de todo lo demás. El artista debe entusiasmarse sólo por la santidad de su profesión, debe aprender sólo que, aplicando su talento, no sirve a los hombres, sino a su propio deber y verá pronto su arte con otros ojos, se convertirá en un hombre mejor, amén de en un artista mejor. Hay un tópico igualmente dañino para el arte y la moralidad: «es bello lo que place.»[3] Lo que place a la humanidad cultivada, esto sin duda y sólo esto es bello; pero hasta que no esté cultivada –y ¿cuándo llegará el momento en que haya alcanzado ese grado de cultura?– a menudo puede placer lo más privado de gusto porque está de moda y la más exquisita obra de arte puede no encontrar ninguna aprobación, porque la época no ha desarrollado todavía el sentido que sería necesario para aprehenderla.

3. *KU* §5 AK V, 210: «*Agradable* llámese a lo que deleita; *bello* a lo que sólo place (*gefällt*); *bueno* a lo que es apreciado, aprobado, es decir, cuyo valor objetivo es asentado» (n. del t.).